

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ALBA IULIA

Simpozionul Internațional de Știință, Teologie și Artă
(ISSTA) 14-15 mai 2018

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR ȘI EUROPA DE AZI



Religie și Geopolitică

2



CLUJ-NAPOCA

Editura REÎNTREGIREA
ALBA IULIA

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR
ȘI EUROPA DE AZI

Religie și Geopolitică

Referatele *Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă* (ISSTA),
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Alba Iulia, 14-15 mai 2018 – ediția a XVII-a

Secțiunea:
Biserica și proiectul național - o „Românie (U)Europeană" creștină? – riscuri, vulnerabilități și provocări la un veac de la Unire

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR ȘI EUROPA DE AZI

Religie și Geopolitică

Editori:

Alin ALBU, Andrei DÎRLĂU, Oliviu BOTOI

Vol. 2

Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte

IRINEU

Arhiepiscop al Alba Iuliei

Cluj-Napoca

Presa Universitară Clujeană

Alba Iulia

Reîntregirea

2018

DTP & Layout: Nicolae ALOMAN, Andrei MOTORA, Alin V. GOGA

Volum publicat de:

- *Facultatea de Teologie Ortodoxă* din Alba Iulia
- *Centrul de Cercetări Interreligioase și de Psihopedagogie Creștină*
- *Școala Doctorală de Teologie* din Alba Iulia
- *Arhiepiscopia Ortodoxă Română* de Alba Iulia

Referenți: *Dumitru A. VANCA, Mihail SĂSĂUJAN*
Director ISSTA 2018: *Alin ALBU*
Secretar ISSTA 2018: *Răzvan BRUDIU*
Lectori limba engleză: *Ana ILTIS, Mark CHERRY*

ISBN general 978-606-37-0350-8

ISBN Presa Universitară Clujeană 978-606-37-0355-3

ISBN Reîntregirea 978-606-509-391-1

Simpozionul Internațional de Știință, Teologie și Artă, ediția a XVII-a

ORGANIZAT DE

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

și partenerii săi:
Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia
Episcopia Ortodoxă Română a Devei și Hunedoarei
Ministerul Cercetării și Inovării
Secretariatul de Stat pentru Culte
Institutul „Eudoxiu Hurmuzachi” Bucureşti
Consiliul Județean Alba

COMITETUL ȘTIINȚIFIC

COMITETUL ORGANIZATORIC

Volum publicat cu sprijinul
Secretariatului de Stat pentru Culte
Institutului „Eudoxiu Hurmuzachi” pentru românii de pretutindeni

GEOMETRIA INTERIOARĂ A ROMÂNISMULUI. INCONȘTIENTUL COLECTIV ROMÂNESC ÎN ABORDARE PSIHANALITIC-PASTORALĂ

† Gurie GEORGIU*

Abstract: ***The inner geometry of Romanianism. The Romanian collective unconsciousness in the psychoanalytic-pastoral approach.*** Starting from the motto *I love you not only for what you are but also for what I become when I am with you and for what I feel I become when I relish your depths and tend to your wounds!*, this study aims to draw an outline of the collective unconsciousness of the Romanians from a pastoral perspective, resorting to the tools of personal development and psychoanalysis; the research seeks to expand and interpret, collectively, some of the unconscious emotional wounds that dictate a certain behavioural reaction. The study does not resort to statistical or cognitive-behavioural reading methods but is limited to the universe of symbols and cultural-aesthetic analysis, having essayistic rather than demonstrative-programmatic claims, while other researchers will advance on the path of the sketched intuitions. We propose a relevant sketch in terms of its overall coherence and fidelity to the outlined typologies, but quite demanding in shaping the details and following a demonstration of maximum accuracy: *Who are we and why are we who we are? Who is our deepest self? What 'Country Project' suits us?*

Keywords: *national history*, *apparent traditionalism*, *identity exile*, *manipulation through seduction*, *community abandonment.*

Inconștientul colectiv românesc (acea România „adâncă”) poate fi deductibil, recurgând – precum o face Prof. Daniel David[1] – la cinci

---

* Episcop al Devei și Hunedoarei, profesor universitar doctor, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România.

[1] Daniel DAVID, *Psihologia poporului român*. *Profilul psihologic al românilor*, Iași, Edit. Polirom, 2016.

paradigme: *(1) Cum suntem?* (profilul psihologic de suprafaţă); *(2) Cum am putea fi?* (profilul psihologic de adâncime/potenţialul pe care îl avem); *(3) Cum credem că suntem?* (auto-stereotipurile[2]); *(4) Cum cred alţii că suntem?* (hetero-stereotipurile) şi (5) *Cum vrem să fim?* (modelul psiho-cultural ideal); dar acesta este relevant și sub aspectul raportării la emoționalul colectiv, expresiv formulat în maximele populare.

1. Tipologia „respinsului" și aventura comportamentală a pribegirii

O primă rană, care îl poate marca profund negativ pe un copil în momentul venirii pe lume, este cea de refuzare, de respingere, atunci când copilul nu este bine-venit în lume, din diferite motive (fie vine într-un moment considerat inoportun de părinți, fie provine dintr-o relație instabilă, dintr-o aventură trecătoare a părinților, fie nu are sexul dorit de aceștia etc.). Ea se instalează încă din faza prenatală a existenței umane, de la zămislire și până cam pe la împlinirea vârstei de un an, și se activează – de obicei – în raport cu părintele de același sex, motiv pentru care copilul respins va căuta, pe parcursul întregii sale vieți, iubirea acestuia[3].

Pentru a nu suferi excesiv, copilașul, de îndată ce devine conștient de propria durere, reacționează printr-un comportament anume: de fugar, de rătăcitor, de pribeag. Pentru că se simte refuzat, el rătăcește, pleacă, se întoarce, nu-și găsește ușor locul. Când, totuși, găsește un loc mulțumitor, nu îl mai lasă, conștient fiind cât de greu este să ai un loc al tău, unde să te simți protejat și acceptat. Pentru acest comportament specific, unii folosesc termenul de „mască". Aceasta va fi o reacție obișnuită a acestui om: el se va simți respins și atunci când nu este, pentru că își reactivează constant trăirile primei copilării; cu alte cuvinte, interpretează totul prin filtrul propriei sale răni. Acest om are

---

[2] Stereotipurile se referă la credinţe despre generalizarea unor atribute la un grup de indivizi care se bazează pe experienţe limitate şi/sau exemplare ilustrative, astfel încât adesea nu sunt adevărate, fără ca asta să însemne că unele stereotipuri nu pot fi adevărate şi/sau nu pot conţine elemente de adevăr. Profilul psihologic al românilor este unul statistic, care nu poate fi aplicat la un individ, ci poate fi utilizat în situaţii în care se doreşte a se face politici publice şi proiecte relevante pentru ţară şi/sau grupuri mari. *Ibidem.*

[3] Lise BOURBEAU, *Cele cinci răni care ne împiedică să fim noi înșine*, București, Edit. Libris, 2017, p. 11.

sentimentul că nu are dreptul de a exista, se simte respins în ființa sa, are tendința de a fugi în lumea lui, inventează modalități de a nu fi prezent – cu adevărat – la ceea ce se întâmpă, este adeseori absent psihic.

Acest tip de om va fugi de cele materiale, pentru că acestea îi împiedică fuga; el privește de sus tot ceea ce este material; se întreabă adeseori ce caută în această lume; îi este greu să creadă că poate fi fericit aici! Așa că se detașează de cele materiale și se refugiază – adeseori – în cele intelectuale, optând pentru o carieră de intelectual. Dacă ar fi să facem un caleidoscop al trăirilor lui, vom mai spune că el crede că tot ceea ce face este lipsit de valoare și că el însuși nu este suficient de important pentru a-i deraja pe alții; este un perfecționist, căutând perfecțiunea pentru a nu fi respins; sentimentul care îl bântuie cel mai des este cel de frică[4], de panică (este predispus fobiilor), se teme de imprevizibil; vrea dulciuri pentru că frica îl golește de energie; un sentiment al lui specific este rușinea, prelungită din adâncurile copilăriei, rușinea de a exista fără acordul de început al părinților, în ciuda respingerii explicite a unuia dintre ei.

După ce am trasat conturul acestei tipologii, să vedem în ce măsură neamul nostru românesc, ca entitate colectivă, suferă de o durere asociată acestei răni de respingere. În istoriografia cunoscută de noi, originile noastre sunt legate de un teritoriu anume, spațiul carpato-danubiano-pontic, populat de o populație dacică și de un personaj de prim rang al Imperiului Roman, împăratul Traian, cel care a colonizat acest spațiu, transferând aici valori ale civilizației de vârf ale lumii de atunci, făcând o ofertă de noi valori, impunând o nouă limbă, un nou mod de inter-relaționare etc[5].

[4] De exemplu, subiectul aparținând acestei tipologii, dacă este orator sau profesor, este bântuit de următoarele temeri: de a nu fi interesant; de a nu fi înțeles de ceilalți; de a fi considerat nul și fără valoare; de teama că celălalt îl ascultă doar din obligație sau din politețe. Dar, trecând acum la nivelul diplomației inter-statale, de câte ori, oare, politicienii noștri, în luările de cuvânt la întrunirile internaționale, nu trădează o stare de spirit de acest gen? Ei sunt atunci în poziția de exponenți ai noștri, ai tuturor, purtând și povara identității noastre emoționale. *Ibidem*, p. 12.

[5] Originile noastre romane și latinitatea noastră au fost ulterior uitate, camuflate, și a fost nevoie, în ultimele două secole, de negocieri, de argumentări și de multă forță de convingere, pentru ca națiunile europene avansate să le recunoască, după scufundarea noastră geografică în oceanul de națiuni slave din această zonă europeană. Academicianul Ioan-Aurel Pop, în discursurile sale publice, menționează adeseori

Deci, suntem un popor având drept mamă niște ținuturi de care suntem legați prin milioane de fibre nevăzute, iubim niște meleaguri pe care nu le-am părăsit de atunci și până astăzi (continuitatea[6], exprimată poetic astfel: „Râul-ramul mi-e prieten numai mie, / Iară ție dușman este!”). Pentru noi, acest pământ este o adevărată mamă, cum era pentru grecii antici Mama-Ghea. Avem, deci, drept mamă întreaga Dacie și drept tată pe împăratul Traian, care a fertilizat ținutul cucerit cu o nouă ofertă axiologică, ce a fost acceptată cu entuziasm (doar de posteritate). Suntem printre puținele popoare din lume care am acceptat, cu multă simpatie, un cuceritor și ni l-am proclamat – la nivel simbolic, în poezie, în cultură și în percepția estetică – drept *tată.* Pe de altă parte, relația cu mama a rămas foarte strânsă; am construit o intimitate aparte cu meleagurile pe care ne-am născut[7]. Cea mai mare traumă colectivă o considerăm pierderea de teritorii; drept urmare, Diktatul de la Viena, pierderea Basarabiei și a Bucovinei de Nord sunt văzute ca momente de adevărat cataclism național. Noțiunea de „palmă de pământ” este sugestivă ca semnificație și ca ecou cultural în limba română[8].

Suntem astăzi, după Siria, al doilea popor care cunoaște o emigrație de proporții colosale (în Siria fenomenul este motivat de război; la noi, doar de precaritatea economică locală). Plecăm în lume, emigrăm, nedezmințindu-ne spiritul pribeag, de rătăcitori prin lume, de

---

dificultatea cu care oamenii de cultură români au reușit să convingă cancelariile europene de fibra latină a identității noastre. Cf. Ioan-Aurel POP, *Realitatea spirituală. Despre credință și limbă*, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=V7eKq6Oc4Hk&t=164s (accesat la 10.04.2018).

[6] Patru erau considerate coordonatele sau pilonii fundamentali ai istoriografiei în perioada comunistă: vechime, continuitate, unitate și independență. Unii istorici au aceeași poziție și astăzi, proclamând permanent supremația acestor valori. Dacă vrem însă să surprindem adevărul, trebuie să fim foarte nuanțați: luând drept paradigmă valoarea *independență*, ne putem întreba cât de mult putem marșa pe această valoare, ignorând marele adevăr, că toate evenimentele majore din istoria poporului român au avut loc într-un context integrat geo-politic, în conexiune cu alte evenimente la nivel european și mondial (n.n.).

[7] Sintagma „Noi nu ne vindem țara!”, în sensul că nu înstrăinăm nimic prin vânzare, a fost o lozincă folosită în mitingurile anilor '90 și nu este deloc străină de legătura profundă simțită de români cu un perimetru teritorial anume (n.n.).

[8] Un discurs aparte merită sintagma „Noi vrem pământ!”, contextualizată foarte mult agrar, în conexiune cu răscoalele țărănești; ea are însă o semnificație mult mai adâncă pentru sufletul românesc decât cea circumscrisă acestui areal (n.n.).

pelerini în căutare. Ne întrebăm deci: Există o rană de respingere care marchează originile noastre ca neam? Originile noastre îndepărtate pot fi considerate realitățile secolului I al erei creștine, însă cele mai recente se situează în jurul anului 1000, când putem vorbi deja de o populație etnică închegată și conștientă de propria individualitate, receptată ca atare și de celelalte neamuri.

Cert este că, în Occident, suferim de un coplex de inferioritate; mulți români se rușinează cu faptul că sunt români în relațiile cotidiene, la locul de muncă, iar în interacțiunile sociale de zi cu zi adeseori se declară altceva. Nu avem oare o istorie suficient de consistentă pentru a fi mândri de ea? Sau suferim de pe urma faptului că, niciodată în istorie, nu am fost un imperiu sau o super-putere? Am fost discreți și non-invazivi, mulțumiți cu soarta noastră[9].

Mai trebuie spus că subiectul cu o profundă rană de respingere este și predispus spre izbucniri de ură. Este nevoie de multă iubire pentru a urî, căci ura este întotdeauna o dragoste dezamăgită. Cum stăm, oare, la acest capitol, ca neam? E cunoscută aserțiunea care circulă prin anumite cercuri, anume că „cel mai bun vecin al nostru este Marea Neagră”. Aceasta înseamnă că, cel puțin la nivel perceptiv, poporul nostru are sentimentul unor agresiuni din partea vecinilor, a unei ostilități camuflate, adevărații noștri prieteni fiind întotdeauna la distanță. Tot aici mai putem adăuga faptul că „subiecții respinși” fug de iubire, pentru a nu fi sufocați, întrucât percep iubirea ca pe o forță intruzivă, care violează intimitatea și dictează excesiv. Ei sunt adepți inconștienți ai dogmei conform căreia „iubirea este furnizată exclusiv în schimbul supunerii”.

La noi, procesul de etnogeneză s-a suprapus cu cel de încreștinare, de aceea se afirmă, fără a se greși, că poporul[10] român „s-a născut creștin”, sintagmă perfect legitimă atunci când vorbim despre un subiect

---

[9] Istoricul Lucian Boia evidențiază în câteva dintre discursurile sale publice acest complex de inferioritate izvorât din inconștientul colectiv. Lucian Boia, *România, țară de frontieră a Europei*, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=a35yy7JF_kA&t=20481s (accesat la 11.04.2018).

[10] Conform *Dicţionarului explicativ al limbii române*, termenul *popor* are mai multe sensuri şi semnificaţii, dintre care cele mai importante sunt: (1) „o formă istorică de comunitate umană, ai cărei membri locuiesc pe acelaşi teritoriu, vorbesc aceeaşi limbă şi au aceeaşi tradiţie culturală”; (2) „totalitatea locuitorilor unei ţări, populaţia unei ţări; cetăţenii unui stat”. *** *DEX*, București, Edit. Univers Enciclopedic, 1996, p. 824.

colectiv, dar eretică dacă s-ar aplica la un subiect individual. Creștin poți deveni doar prin convertire, prin asumarea unui angajament creștin, nu prin naștere biologică.

2. Tipologia „trădatului” și abordarea de tip triumfalist a realității

Care a fost oare caracteristica recentă definitorie a climatului emoțional colectiv[11] impus în (și *de*) comunism? Triumfalismul: în ideologie, în cultură, în istoriografie, în economie, în politică etc. La scară individuală, psihologia adâncurilor identifică în comportamentul de tip triumfalist o rană corespunzătoare în trecut: aceea de trădare. Cel trădat în iubire în trecut nu se mai încrede în aceasta în prezent și afișează un comportament superior, care ar vrea să comunice convingerea: pentru că nu o primesc, nici nu am nevoie de dragoste! Pot fi fericit și fără ea!

Imediat după naștere, orice copil perpetuează o relație de fuziune cu propria mamă, continuând o relație de tip simbiotic, specifică perioadei pre-natale. Ulterior însă, copilul evoluează și luptă pentru propria autonomie; își cucerește independența treptat, conturându-și o proprie identitate în plan familial și social. Acest traseu însă poate fi presărat cu multe intermitențe, copilul resimțind rana de trădare ori de câte ori nu primește iubire (simțind această nevoie pentru creșterea sa afectivă) sau ori de câte ori părintele de același sex a fost trădat în relația cotidiană dintre adulți[12]. Fără să își dea seama, cel mândru cerșește iubirea celorlalți și – pentru că simte că nu o primește – se mulțumește cu admirația lor aparentă[13].

---

[11] Este de referință studiul despre psihologia poporului român, coordonat de Daniel David, cadru universitar al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj. Potrivit acestuia, „pentru a înţelege corect profilul psihologic al românilor, am analizat toate studiile de specialitate publicate până în ianuarie 2015 pe această temă şi am demarat o serie de studii proprii. Totalul subiecţilor care au intrat în studiile analizate/derulate de noi depășește 50.000 de români, din diverse zone ale ţării, cu vârste de la 2 ani la +80 (multe analize fiind pe eșantioane reprezentative naţional)”. Concluziile sunt multiple și pe mai multe paliere. D. DAVID, *op. cit*.

[12] L. BOURBEAU, *op. cit.*, p. 59.

[13] În măsura în care rana de trădare este prezentă masiv în trecutul cuiva, acel ins activează tot mai des un comportament de superioritate, fudulie, îngâmfare, falā ostentativă. Carențele emoționale interioare îi nasc aparențe de grozăvie exterioară. Devine foarte sensibil la noțiunile de fidelitate, devotament, loialitate. Pretinde de la

Pentru omul exponent al acestei tipologii este foarte important să exhibe forță, să emane curaj, să pară impunător, motiv pentru care își va contura o personalitate puternică; îi place să îi intimideze pe ceilalți, inclusiv cu privirea. Este foarte categoric, afirmându-și convingerile cu tărie, așteptând ca toți ceilalți să adere la ele (folosește des expresia: „Ai înțeles?”, crezând că *a înțelege* este tot una cu *a fi de acord*). Acest om, pentru a se proteja de trădare, este obsedat de control, este neîncrezător, verifică; ajungând șef, el nu doar coordonează, ci controlează, sufocându-și subalternii. Dar, în clipa în care s-ar mulțumi doar să conducă fără a controla, ar deveni un șef cu adevărat bun[14]. El nu se leagă de ceilalți, foarte ușor își reneagă colaboratorii, eliminându-i din viața lui. În sinteză, vom spune că rana de trădare îi afectează enorm modul de relaționare cu ceilalți, de comunicare, viața lui fiind pilotată de o convingere profundă: aceea că viața ar fi plină de trădare[15].

La nivel colectiv, care ar fi marile trădări pe care le reține, ca fiind foarte traumatice, memoria recentă a neamului românesc? Două credem că sunt paradigmatice: confiscarea tezaurului românesc de către bolșevici[16] (în condițiile în care a fost transferat în Rusia,

ceilalți exact ceea ce lui i-a lipsit, ceea ce adulții nu i-au dat lui în copilărie. El se va teme toată viața de trădare, nu o va putea accepta nici la alții, nici la sine însuși; de aceea, traseul său în viață va fi marcat de dorința de a fi puternic, important, cu responsabilități (n.n.).

[14] Dacă ar fi să continuăm acest periplu caracterologic individual, am mai spune că omul încadrabil acestei tipologii este – în general – nesincer, temându-se de orice destăinuire sau mărturisire (întrucât este dominat de suspiciunea că va fi trădat, folosindu-se contra lui cele spuse), având tendința ca el să fie primul care divulgă altora un secret încredințat lui. Face, în general, doar ceea ce vrea și cum vrea, spunându-le celorlalți ceea ce vor să audă, dar neținând cont apoi, în luarea deciziilor sale, de părerile culese. El este un totalitarist, dar nu îi plac persoanele autoritare. Pune un mare preț pe reputație, recurgând la minciună pentru a o salva. *Ibidem*, p. 60.

[15] În familie, exponenții acestei tipologii pun pe primul loc prestigiul loc public, social: acționează permanent pentru a-și păstra propria reputație în public mai degrabă decât pentru a asigura fericirea copiilor (cel ce își dorește cu adevărat fericirea copiilor verifică, împreună cu aceștia, ce îi face fericiți) sau a membrilor familiei; suferă enorm la separarea de cuplu sau la divorț, pentru că văd în aceasta o înfrângere publică. *Ibidem*, p. 61.

[16] Prin confiscarea lui, rușii săvârșeau un delict calificat de *Codul Penal Internațional* drept „abuz de încredere”. Primul transport a fost în 1916 – 7 vagoane (12/25 decembrie 1916), al doilea (în următoarea zi) de alte 7 vagoane, iar a treia zi, încă 3

considerată un stat prieten și protector) și raptul teritorial al Basarabiei, al Bucovinei de Nord și al Bugeacului de după cel de al Doilea Război Mondial, în condițiile unor jertfe masive de sânge românesc scurs pentru încheierea războiului, după 23 august 1944.

O altă trădare, de această dată la începuturile istoriei noastre, este cea prin care s-a găsit și confiscat tezaurul regal al lui Decebal. După ce, anterior, Burebista, ajutat de preotul Deceneu[17], a unificat triburile dacice, a urmat un proces de „disciplinare”:

> „Boerebistas[18], bărbat get, luând conducerea neamului său, a ridicat pe oamenii aceştia ticăloşiţi de nesfârşitele războaie şi i-a îndreptat, prin abstinenţă şi sobrietate şi ascultare de porunci, aşa încât – în câţiva ani – a întemeiat o mare stăpânire şi a supus geţilor cea mai mare parte din populaţiile vecine”, scria geograful grec Strabon (64/63 î.d.Hr. - 24 d.Hr.), în lucrarea sa *Geografia*.

Istoricul latin Dio Cassios, în lucrarea sa *Istoria Romană*, menționează că, după ce legiunile romane reuşesc, în urma unui istovitor asediu, să cucerească şi să incendieze capitala Sarmizegetusa, un trădător dac le indică locul unde era ascuns tezaurul:

---

vagoane –, iar al doilea transport în 23 iulie 1917. În 1956, când România a sprijinit Rusia în momentul Revoluției din Ungaria, s-au restituit României – drept recompensă – „Cloșca cu puii de aur”, câteva manuscrise, colecția numismatică a Academiei Române și cîteva picturi. În actele oficiale era consemnat faptul că întregul tezaur fusese restituit. Cf. Ioana IONESCU, „100 de ani de la confiscarea tezaurului de către bolșevici”, în *Ziarul Lumina*, 4 februarie 2018, p. 8.

[17] „Ba a ajuns să fie temut şi chiar de romani pentru că trecea Istrul (Dunărea) fără frică, prădând Tracia până în Macedonia şi Iliria”, preciza Strabon. Războinicii daci erau renumiţi pentru ferocitate, după cum arată şi Herodot, numindu-i „cei mai viteji dintre traci”. Forţa lui Burebista în zona central-europeană şi balcanică este dovedită şi de implicarea sa în politica romană, în primul triumvirat; el se aliază cu Pompei, încercând să îl răstoarne pe Iulius Caesar. *Ibidem*, p. 9.

[18] Acelaşi Strabon îl numeşte pe Deceneu „vrăjitor” şi îi construieşte, pe alocuri, portretul unui şarlatan. „Pentru a-şi convinge poporul, el şi-a luat ca ajutor pe Deceneu, un bărbat vrăjitor, care umblase multă vreme prin Egipt, învăţând acolo unele semne de prorocire, mulţumită cărora susţinea că tălmăceşte voinţa zeilor. După câtva timp fusese socotit chiar zeu, după cum am mai spus, când a fost vorba de Zalmoxis. Ca dovadă de cât îl ascultau (geţii) este şi faptul că ei s-au lăsat convinşi să-şi stârpească viile şi să-şi ducă viaţa fără vin”. *Ibidem*.

„Comoara lui Decebal a fost, de asemenea, descoperită, chiar dacă era bine ascunsă sub râul Sargetia[19], care curgea pe lângă palatul său. Cu ajutorul unor prizonieri, Decebal a deviat cursul râului, a săpat în albie şi în gaură a aruncat o mare cantitate de aur şi argint şi alte obiecte de mare valoare, care puteau rezista la o anumită umiditate. Apoi a pus o grămadă de pietre deasupra şi a adus râul din nou pe cursul său. De asemenea, el i-a făcut pe prizonieri să depoziteze hainele şi alte obiecte de acest gen într-o peşteră. După ce a terminat, i-a ucis pe aceşti prizonieri, pentru a nu lua mai apoi nimic. Dar Bicilis, unul dintre însoţitorii săi, care ştia ce se întâmplase, a fost prins şi a povestit despre acestea”[20].

Una dintre cele mai răspândite convingeri ale românilor este cea proclamată prin zicala: „Apa trece, pietrele rămân!”, ea făcând trimitere la stabilitate, așezare, fidelitate față de un teritoriu, atașament. Pentru români, mai prețioase sunt certitudinile, garanțiile, decât lucrurile neconfirmate, nesigure, probabile. În viață este important să operăm distincția dintre acestea două. „Fie pâinea cât de rea, tot mai bine-n ţara ta!” – consideră românul universal. Alte zicale ramificate sau corelate acesteia sunt: „Pe toţi să-i asculţi, dar din mintea ta să nu ieşi!”; „Să nu laşi drumul mare pentru cărare”; „Să nu lași pasărea din mână pentru cioara de pe gard!”.

Fluctuațiile de dispoziție sunt specifice, la nivel individual, celor aparținând categoriei trădatului; ei, pe de o parte, au momente în care îi caracterizează o dispoziție optimă, deschidere și entuziasm, pe de altă parte, sunt caracterizați de momente când sunt înfuriați, nemulțumiți și agitați; această fluctuație este în simetrie cu perioada copilăriei, când au primit dragoste cu intermitențe. De aceea, indivizii aparținând acestei categorii sunt foarte predispuși spre ură, consumându-și uneori foarte multă energie astfel. Ura este, cum am spus, o dragoste dezamăgită.

Interesant de invocat este, în acest context, volumul lui Mihai Dimitrie Sturdza, *Românii, între frica de Rusia și dragostea de Franța*. Se știe că, la început, din interese pragmatice, urmărind slăbirea autorității Turciei, Rusia a susținut principiul Unirii Principatelor, ca ulterior, după 1864, să-și schimbe atitudinea; aceasta[21] vedea în statul dunărean, unit și liber, imaginea propriei

[19] Unii istorici identifică Sargetia cu râul Strei.

[20] *Ibidem*, p. 10.

[21] Țarul rus și responsabilii de la Moscova nu au văzut cu ochi buni apariția unei țări care știa să își apere demnitatea. Corespondentul ziarului francez „Le Monde” scria,

înfrângeri și neputințe[22], cum observase și Nicolae Iorga[23]. În privința Franței, se aplică proverbul românesc: „Prietenul vechi e ca vinul: cu cât e mai vechi, cu atât e mai bun”.

„Rana” de trădare naşte, deci, o abordare a realității cu precauție: „Trebuie să mănânci un car cu sare cu cineva ca să-l poţi cunoaşte”; „Fereşte-mă, Doamne, de prieteni, că de duşmani mă feresc eu”; „Cine aleargă după doi iepuri nu prinde niciunul”. Iar referitor la intrarea în Primul Război Mondial: „Omul înţelept face ce poate, nu ce vrea”; „Bunul gospodar își face vara sanie și iarna car”.

---

la 6 august 1864, că Rusia abia așteaptă un motiv „să se năpustească asupra României, așa cum s-a năpustit asupra Poloniei, sub cuvânt să-i asigure transformarea internă”. Iată, scria ziarul francez, că „o țară mică, pe care a crezut că o înăbușise prin intrigile sale, că a corupt-o cu aurul său, își îngăduie să urmeze o altă politică, să asculte alte sfaturi, într-un cuvânt, să trăiască. Față de o crimă de lezmajestate comisă împotriva Rusiei, Rusia nu poate trece fără să aducă moarte; ea ucide oamenii și popoarele oriunde pune piciorul. România vrea să trăiască, de aceea în planurile Rusiei, România este condamnată de pe acum”, Teșu SOLOMOVICI, „Între frica de Rusia și dragostea de Franța”, în *Ziua*, www.ziua.ro/display.php?data=2008-12-11&id=246660 (accesat la 11 aprilie 2018).

[22] Politica rusească față de domnitorul Carol de Hohenzollern devenise extrem de ostilă, dar trupele rusești nu mai aveau cum să intervină în treburile interne ale țărilor române. Chiar dacă l-au disprețuit pe domnitorul român de spiță germană, rușii au fost nevoiți să se împace cu noua stare politică. Sturdza se sprijină pe documente, atunci când face elogiul curajului și al iscusinței politicienilor români ai epocii, care au desăvârșit unitatea statală românească. Ei au fost și mari diplomați, pentru că, după ce au profitat din plin de conjunctura europeană de dupa înfrângerea rusească din 1856, au avut bunul simț, după 1867, să treacă sub tăcere eșecul uneltirilor rusești și chiar să dea Rusiei unele satisfacții. „Ursul de la Răsărit” rămânea aceeași dihanie periculoasă, care nu trebuia zgândărită prea mult. *Ibidem*.

[23] La 8 martie 1856, după înfrângerea ei în Războiul Crimeii, contele rus Orlov sprijinise, în numele Rusiei, la Congresul de la Paris, proiectul de Unire a Principatelor, proiect prezentat de împăratul Napoleon al III-lea și de Cavour, în numele principiului naționalităților. Acest proiect favorabil românilor era agreat de țarul Rusiei, deoarece el considera că unirea românilor va slăbi Turcia și îi va dezbina pe învingătorii ei din ajun. Trei mari Puteri se opuneau însă proiectului: Turcia, puterea suzerană a Principatelor, Anglia, apărătoarea integrității Imperiului Otoman, și Austria, care includea, între granițele Imperiului ei, și mulți români. În jurul chestiunii românești, diplomația europeană, rusească și otomană făcea și desfăcea planuri. O misiune de informare europeană se deplasează în Principate și constată dorința românilor de pe ambele maluri ale Milcovului de a trăi reuniți sub același guvern. Declarațiile Divanurilor de la București și Iași influențează Conferința de Pace de la Paris, care oferă o anumită satisfacție parțială acestei dorințe de Unire. *Ibidem*.

O anumită dispoziție inteligentă spre negociere, spre supunere, spre recunoașterea unei subsidiarități non-contestabile, o supușenie demnă, o regăsim în mentalul colectiv românesc. O confirmă zicale de genul: „Capul plecat sabia nu-l taie”; „Îndoaie-te ca trestia şi vântul nu te va rupe”. Este adevărat, corelată unui anumit refuz în fața exceselor: demonstrând multă putere de rezistență în fața vicisitudinilor, dar una rațională, nu una dusă la absurd: „A ajunge cuțitul la os”; „Până ce rana te ustură, nu poţi uita cuţitul ce te-a rănit”. Inclusiv ospitalitatea românilor este cumpănită, neacceptând abuzul, excesul, refuzând prostirea fățișă a gazdei: „Călătorului îi șade bine cu drumul!”.

3. Tipologia „umilitului” și raportarea de tip auto-sabotant la viață

La nivel individual, copilul care are experiența umilirii va adopta, ulterior, un comportament specific, ce se poate numi *auto-sabotant*, respectiv va lua decizii și va acționa într-o direcție care nu îl va duce la deplină împlinire. Astfel, individul aparținând acestei categorii pierde contactul cu propriile lui dorințe, urmărind să fie pe placul celorlalți; devine hipersensibil și, de îndată ce unul dintre cei apropiați se declară nefericit, el se simte responsabil de acest fapt. El devine un adevărat specialist în a se devaloriza pe sine și își formează obiceiul de a prelua asupra lui responsabilităţile sau angajamentele altora[24]. El are foarte multe resentimente față de sine, pe care nu le conștientizează. Putem folosi termenul de auto-sabotaj ca formă eufemistică a celui de masochist, respectiv: comportamentul unei persoane care găsește plăcere și chiar satisfacţie în suferinţă, persoane care s-au simţit adeseori umilite sau le-a fost rușine în anumite situaţii.

La nivel colectiv, s-ar cuveni să identificăm în istoria noastră recentă sau mai îndepărtată astfel de momente. Cu maximă competență o vor face istoricii: noi doar trasăm câteva coridoare. Solicitarea de cedare a Basarabiei din iunie 1940 a însemnat primul atac la adresa statului român unitar realizat în 1918. Rusia lui Stalin, în acord cu

[24] Individul aparținând acestei categorii se regăsește frecvent în postura de intermediar între două persoane; se crede responsabil de fericirea celorlalţi și crede că este de datoria lui să sufere. În acest context, amintim implicarea dictatorului român Nicolae Ceaușescu în negocierile pentru pace din lumea arabă, dar și investițiile economice în „Țările Lumii a Treia”, investiții devenite, după 1989, „pură milostenie”.

Germania lui Hitler, a decis sfârtecarea României. Drama armatei și a populației românești din Basarabia seamănă cu ceea ce avea să se întâmple nu mult după aceea, în Ardeal[25], sub asaltul honvezilor. O mulțime de documente arată ostilitatea cu care au fost tratați militarii și funcționarii români de o serie de grupări ale minoritarilor din teritoriul ocupat. Simpla lectură arată cum a decurs retragerea, reacția unei părți a populației care a pregătit venirea Armatei Roșii, tratamentul aplicat numai soldaților români, atrocitățile săvârșite împotriva lor. Totul pare identic cu ceea ce avea să se petreacă puțin mai târziu în Ardeal. Diferența este că aici lucrurile s-au petrecut înainte de venirea armatei de ocupație[26].

Este bine să observăm diferența de nuanță dintre tipologia trădatului și cea a umilitului, întrucât, în limbajul comun, ele pot fi,

[25] Transilvania de Nord sau Ardealul de Nord face referință la acel teritoriu intracarpatic în suprafață de 43.492 km^2, care, în anul 1940, a fost cedat, de către Regatul României, Ungariei fasciste, ca urmare a Diktatului de la Viena. În primăvara anului 1944, Transilvania de Nord a fost ocupată militar de Germania nazistă, iar în toamna aceluiași an, de Uniunea Sovietică. În 1947, prin Tratatul de Pace de la Paris, Transilvania de Nord a fost restituită României.

[26] „Se continuă scurgerea coloanelor peste Prut, prin (…) zona Ungheni. Șoselele sunt supra aglomerate, mișcarea făcându-se cu circa 1 km pe oră. Orașul Ungheni, fiind ocupat de trupele sovietice, retragerea noastră a întâmpinat mari greutăți. Nu se știe ce unități au rămas la est de Prut. Două trenuri de muniții nu au fost evacuate, fiind oprite în Basarabia. Se duc tratative de a se permite transbordarea la vest de Prut. Populația evreiască de pretutindeni a avut o atitudine ostilă și de sfidare, batjocorind pe funcționari, asasinând pe unii dintre ei, furând tezaurul instituțiilor statului etc. și dedându-se la cele mai neașteptate nereguli, unii din funcționarii basarabeni având o atitudine asemănătoare. Astfel (…) s-a atacat camionul cu tezaurul administrației Soroca, furându-se circa 157 milioane lei și asasinându-se administratorul financiar. Ofițerul ce-l întovărășea și un subofițer, cei neasasinați, au fost degradați (li s-au smuls epoleții – eghileții n.n.) și batjocoriți. Avocatul Michel Flexer din Soroca, conducând bandele de evrei, a ocupat Poliția și Primăria, unde au făcut percheziții. Tot el a asasinat, în fața statuii lui G-l Poetaș, pe comisarul Murafa și pe Eustatie Gabriel (…). Populația refugiată din Basarabia manifestă o adâncă deznădejde pentru pierderea unor membri ai familiei și a avutului lor, mai există refugiați necăjiți (…). La Sculeni, Basarabia, la ora 18, au apărut, pe malul Prutului, 4 tancuri, care au dezarmat un detașament de lucrători români, sub amenințarea că, dacă nu se restituie cele luate de la locuitorii din Basarabia, vor pătrunde în Moldova (…). Cf. „Copii de pe telegrama Nr. 1.767 din 30. VI. 1940, Brumarul (cod neidentificat – n.ed.) 35 – 30. VI – 21/30, apud http://mesagerulneamt.ro/2018/01/centenar-cedarea-basarabiei-umilirea-si-martiriul-romanilor (accesat la 16 februarie 2018).

deseori, asimilate. Așa că, românul – cel puțin în raport cu Rusia – pare să aibă o atitudine vigilentă: „Când te-a înşelat cineva o dată, e de vină el; când te-a înşelat a doua oară, eşti de vină tu”. „Rabdă inimă şi taci, că toate tu mi le faci!” – există și o „iubire toantă”, caracterizată de un avânt sentimentalist, fără o vertebrare raţională, care apoi este regretat; de aceea, reparativ, maxima zice: „Unde-i inimă, acolo-i şi minte”. Cel care iubeşte este robust afectiv, beneficiază și de un arsenal consistent de inteligență; nu este valabilă însă și reciproca.

4. Românul prototipal – profil identitar psiho-emoțional în orizontul transcendenței

După acest periplu printre tipologii de interpretare și de înțelegere a realităților identitare, observăm o înzestrare a „românului universal” cu o anumită precauție și cu o anumită abordare diplomatică a relațiilor inter-umane: „Vai de cel ce nu ştie nici când să grăiască, nici când să tacă, dar cu mult mai vai de cel ce nu ştie nici ce să grăiască, nici ce să tacă”; „Mai bine să-ţi pară rău că ai tăcut decât că ai zis!”; „Sau taci sau zi ceva mai bun decât tăcerea”; „Să auzi, să vezi şi să taci, dacă vrei să petreci cu pace” – toate proclamate drept forme de prezență inteligentă în lume. „Mai bine să taci și să se creadă că ești prost, decât să vorbești și să confirmi!”; „O vorbă-n plus şi-un dinte-n minus”; „Adevărul într-un cuvânt, iar minciuna în mii şi sute”.

În plus de aceasta, românul pare predispus spre o metabolizare corectă a traumelor, întrucât nu se lasă demolat psihic de acestea: „Să facem haz de necaz!”; „Încălzeşte-te cât arde focul!”. Constatarea profundă este următoarea: „E uşor a fi bogat, dar greu a fi fericit!”. Iar convingerea că întotdeauna mai există o speranță nu moare: „Furnica, atunci când îi vine moartea, scoate aripi şi zboară”.

Este important să analizăm și raportarea la transcendent a românilor. Sintagmele sugestive spun mult despre inconștientul colectiv: „De popă nu scapi nici mort”, „Moartea îi împacă pe toţi”; „Moartea le închide gura la toţi”. Vrăjmășiile sunt curmate, dușmăniile sunt topite în fața morții, pe care a lăsat-o Dumenzeu spre binele omului, spre a pune capăt escaladării răului. „La unul fără suflet trebuie unul fără-de-lege și la unul fără lege trebuie unul fără suflet”. Dreptatea care se face în lume prin sistemele de justiție este necesară unui fragil echilibru omenesc al

lumii în care trăim, dar nu trebuie absolutizată: „Cine de oameni nu se ruşinează, nici de Dumnezeu nu se înfricoşează”; „Nu te certa cu cel nebun, că oamenii nu vor mai face diferenţa dintre voi”; „Cum e faţa liniştită a izvorului curat, aşa-i viaţa celui care e cu Cerul împăcat”.

„Naşterea omului e pentru alţii, moartea este a lui”. Starea de conștiență și de trezvie creștină aduce cu sine și responsabilitatea: „Este scară de suit, dar este şi de coborât”. Un mare adevăr creștin este asimilat deplin de poporul român, adevăr formulat de Sfântul Maxim Mărturisitorul în tratatele sale: „Totdeauna desfătarea are soră întristarea”. Realismul înseamnă să lecturezi corect realitatea, văzând împletirea dintre bine și rău pe pământ: „Vai de moarte fără râs și de nuntă fără plâns!”.

Un anumit optimism caracterizează abordarea de fond a acestei vieți de către români: „Cele rele să se spele, cele bune să se-adune”, optimism născut dintr-o securizare psihologică de sine: „Poţi opri vântul, apa şi gura lumii?”; „Răsare soarele în toată ziua, dar nu se şi vede întotdeauna”; „Lasă să te vorbească de rău; pe lună n-o latră câinii?”. Convingerea că te afli pe un traseu pozitiv naște un anumit confort psihic de ansamblu.

Care este însă raportarea la educație (ca demers formativ și de coagulare identitară) și la omul cu pregătire, la intelectuali? Ei bine, observăm la românul prototipal un elogiu adânc adus învățăturii, studiului, un mare respect pentru educația de tip modern, rezultantă a frecventării școlii: „Precum apa inima ţi-o răcoreşte, aşa şi învăţătura mintea ţi-o limpezeşte”; „La mâncare lup şi la învăţătură butuc”. Vei învăța, inevitabil, din experiență, dacă refuzi să o faci printr-o pregătire constantă la școală: „Timpul învaţă pe aceia ce n-au şcoală”; „Înţeleptul învaţă din păţania altora, nesocotitul nici dintr-a sa”; „Patimile nebunilor sunt învăţătura înţelepţilor”. Omul maturizat duhovnicește învață din greșelile altora.

În continuitate cu cele spuse amintim și prezența consistentă în maxime a temei prostiei: „Dacă prostia ar durea, mulţi s-ar tăvăli în chinuri”. Există multe proverbe despre prostie: „E mai prost cine se ia cu prostul”; „Prostul întâi o croieşte, apoi o gândeşte”; „Prostul, dacă nu-i fudul, parcă nici nu-i prost destul!”.

Este, deci, evident un anumit elogiu adus educației la români: „Omului cu învăţătură îi curge miere din gură”; „Înainte de a porunci,

învaţă a te supune” – sunt niște etape ale evoluției, ale creșterii individuale pe acest pământ; „Meşteşugul vreme cere, nu se-nvaţă din vedere”.

Vom încheia cu alte douăsprezece categorii de maxime, urmate de câteva calificative de profil:

1. „Adevărul este întotdeauna la mijloc” (flexibilitatea);

2. „Dacă pădurea n-a da coadă securei, pădurea n-ar putea fi tăiată”;

3. „Nu e bun ce e bun, ci e bun ce-mi place mie”. Există un bine care nu ți se potrivește: „Nu-mi place pentru că-i frumos, ci-i frumos pentru că-mi place” (percepția subiectivă a frumosului);

4. „Omul rău e ca un cărbune; dacă nu te arde te înnegreşte” (răul este molipsitor). „Scârna, de ce o scormoneşti mai mult, mai mult şi pute” (să știi să păstrezi distanța de rău, căci altfel el te contagiază; răul este molipsitor);

5. „Ori te poartă cum ţi-e vorba, ori vorbeşte cum ţi-e portul” – congruența dintre comportament și identitate; să îți respecți identitatea și propria înzestrare naturală; să nu vrei să pari altceva decât ești: „Decât a fi un sac de carte şi-o mână de minte, mai bine o mână de carte şi un sac de minte”; „Pământului bun puţină apă îi trebuie”;

6. „Un nebun aruncă o piatra în baltă și zece cuminți n-o pot scoate”; „Deşteptăciunea are limite, prostia n-are margini” (precauție în a conferi autoritate și putere mediocrităților);

7. „Să nu crezi tot ce auzi / Să nu faci tot ce poţi / Să nu spui tot ce ştii / Să nu dai tot ce ai”. Poți suporta situația în care singur te pui, când dai tot ceea ce ai? „Din ce auzi să nu crezi şi din ce vezi să crezi jumătate!”;

8. „Nu da povaţă celui ce nu ţi-o cere, căci nu te ascultă”;

9. „La vreme de nevoie şi cu lături stingi focul, dar se împute locul”. Uneori ești silit la compromisuri care te afectează pe termen lung. Adaptează-te pe cât posibil: „Mai bine un măgar care te poartă, decât un cal care te trânteşte” (compromisul în viața românilor);

10. „Decât un an cioară, mai bine o zi şoim” (elitismul și simțul excelenței la români; apetitul de performanță și setea de sublim);

11. „Muierea multe face, bărbatul vede şi tace” (compromisul în familie);

12. „Cu ochii pe la icoane şi cu gândul la cucoane”; „Poftele omului n-au hotar” (fățărnicia).

Concluzii

Portretul românului universal este bine să fie cunoscut, pentru că fiecare dintre noi facem o trimitere constantă la acesta cu o fărâmă din sufletul nostru, în viața de fiecare zi. Călătoria paremiologică pe care am sugerat-o este bogată în învățături, căci inteligența populară este rezultatul unor sedimentări multi-seculare, și este indicat ca fiecare generație să pornească în viață de la concluziile celei precedente, fără a repeta șirul traumatic al suferințelor care au generat înaintașilor o anumită experiență (de viață). Când spunem „România adâncă” ne referim la un inconștient colectiv, alcătuit din sedimentări succesive ale unor experiențe emoționale de mare magnitudine, la care ne putem conecta, reflectând profund la maximele pe care le-a născut acest popor, adevărate lozinci-călăuză, ce i-au pilotat călătoria prin zbuciumatul trecut. În final, vom spune că portretul românului poate fi pe deplin creionat doar dacă la abordarea cognitiv-comportamentală se adaugă o lectură psihanalist-pastorală, bine vertebrată spiritual-mistic.

Referințe bibliografice:

1. BOIA, Lucian, *România, țară de frontieră a Europei*, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=a35yy7JF_kA&t=20481s (accesat la 11.04.2018).
2. BOURBEAU, Lise, *Cele cinci răni care ne împiedică să fim noi înșine*, București, Edit. Libris, 2017.
3. CĂRARE, Valentina, *Dicționar de proverbe românești*, București, Edit. ALL, 2003.
4. CUCEU, Ion, *Dicționarul proverbelor românești*, București, Edit. Litera Internațional, 2006.
5. DAVID, Daniel, *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor*, Iași, Edit. Polirom, 2016.
6. GOLESCU, Iordache, *Proverbe comentate*, București, Edit. Albatros, 1973.
7. IONESCU, Ioana, „100 de ani de la confiscarea tezaurului de către bolșevici”, în *Ziarul Lumina*, 4 februarie 2018.
8. POP, Ioan-Aurel, „Realitatea spirituală. Despre credință și limbă”, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=V7eKq6Oc4Hk&t=164s (accesat la 10.04.2018).
9. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Psihologia poporului român*, București, Edit. Paideia, 2012.

10. SOLOMOVICI, Teșu, „Între frica de Rusia și dragostea de Franța”, apud http://www.ziua.ro/display.php?data=2008-12-11&id=246660 (accesat la 15 februarie 2018).
11. SPIRIDON, Claudia, „Mituri desfiinţate: românii nu sunt nici prietenoşi, nici ospitalieri. Profilul psihologic al românilor, realizat de psihologul Daniel David”, apud http://adevarul.ro/news/eveniment/mituri-desfiintate-romanii-nu-prietenosi-ospitalieri-profilul-psihologic-romanilor-realizat-psihologul-daniel-david-1_551ae0f4448e03c0fd16df6d/index.html (accesat la 14 februarie 2018).
12. ZANNE, Iuliu A., *Proverbele Românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia: Proverbe, dicĕtorĭ, povătuiri, cuvinte adevĕrate, asemĕnărĭ, idiotisme și cimilituri cu un glosar româno-frances*, București, Edit. Socec & Comp., 1895.

ROMÂNIA ÎN EUROPA UNITĂ LA ÎNCEPUT DE MILENIU III. O ANALIZĂ GEO-POLITICO-RELIGIOASĂ

Emil JURCAN*

Abstract: ***Romania in united Europe at the beginning of the third millennium. A geo-political-religious analysis.*** The paper aims to present the models of a United Europe from a geo-political-religious perspective. Can we talk about a secular Europe? Or a syncretist one? It is very difficult to anticipate a Europe that loses its Christian tradition. At that moment the idea of identity is dismantled, and the European population will be just a simple amorpha assembly. Can Romania provides a model in this crisis? Orthodoxy has a hard word to say in the mysterious crisis of European identity. Unfortunately in Romania there is also a spiritual identity crisis. The quota of spirituality is here high and profound, but it must be valued. What could be the chances of recovery of a society that is becoming more autistic from a religious perspective. The need for a profound mission to recover the faith and spirituality of our nation means a process of re-verticizing the people and reasserting them at the top of a desecrated Europe.

Keywords**:** *identity, spirituality, Christianity, Orthodox, geopolitics*

Trăiesc senzația că există o foarte mare doză de ipocrizie în Europa Unită. Simt în fiecare zi că teoria este alta decât practica. În constituția europeană suntem toți egali și valoroși, în realitate alții sunt „mai egali între ei” decât sunt cu noi, cu ei sau noi suntem niște „egali de mâna a doua”. Egalul acesta de tip „european” schimbă sensul termenului egal din dicționarele explicative.

O altă ciudată senzație pe care o simt ca european unit este ideea de *orgoliu european*. Și aici găsim lipsa unui realism istoric. Există un

* Preot prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.

orgoliu al statelor care se conjugă prin verbul *a avea* și nu prin cel *a fi*. Se consideră că puterea stă în a avea și nu în a fi. Iar clasamentul statelor care au este aproape același întotdeauna. De la început ni se trasează locul: ultimul sau penultimul la orice, indiferent că este cultura porumbului sau sănătate sau economie sau rezultate școlare și tehnice. Deja ne-am obișnuit în această Europă unită să ne acceptăm ultimul sau penultimul loc. Și asta mă duce la concluzia că Europa aceasta a lui „a avea” nu avea nevoie de noi decât ca piață de desfacere. Ea nu caută spiritualitatea lui „a fi”, care este una pe verticală și nu pe orizontala existenței, cum este cea a lui „a avea”.

Starea aceasta concurențială europeană, și nu complementară, îmi dă senzația că proiectul Europa Unită este un avantaj doar pentru unii, iar restul sunt cotați ca niște prezențe necesare pentru extinderea economică a statelor de prim rang. Expresia „Europa cu mai multe viteze” vrea să arate că nu oricine a intrat în UE este și un membru egal cu statele cu economie puternică. Nu. Suntem doar niște acceptați. Adică unii sunt membri de drept și de favoruri, ceilalți sunt membri acceptați, care primesc și ei câte ceva. Însă dau mai mult decât primesc. Și mai ales din resursele naturale. Aceste state din urmă, cotate mai slab, trebuie să rămână într-o permanentă mulțumire pentru că celelalte le-au acceptat și le-au dat și lor cota de state membre UE[1].

Din nefericire această stare a Europei unite. Și repet, marea durere constă în faptul că nu mai avem politicieni verticali care să fie puternici în cuvânt și în ținută, care să poată sta verticali în fața oricărui european, demni de țara și de poporul lor. Asistăm doar la oameni ieftini ca vocabular și gîndire, ca moralitate și credință, ca patrioți și iubitori de istorie. Din păcate, nu se înțelege ideea că și Europa are nevoie de oameni fermi, care să nu apară la Bruxelles pe post de ascultători fără nicio părere. Starea de supușenie parcă o avem în gena noastră, ca unii care nu am avut decât arareori puterea de a riposta și de a fi fermi. Este oare aceasta bunătatea noastră sau o stare mentală de inferioritate, pe care o simțim față de Europa dezvoltată? Mi se pare că este vorba despre acea reținere pornită nefiresc din acel sentiment de nesiguranță față de ceilalți, deși am demonstrat permanent că mintea românului nu este mai prejos de

[1] A se vedea și lucrarea pr. lect. dr. Stelian Manolache, *Spre o nouă libertate de conștiință religioasă în Europa comunitară,* în vol. „Competitivitatea și inovarea în economia cunoașterii”, Chișinău, Edit. ASEM, 2015, p. 16-22.

cea a occidentalului. Singura noastră neșansă este faptul că suntem din România. Îndată ce minți luminate din România s-au așezat în Occident au fost repede cunoscute și s-au afirmat foarte ușor. Să ne amintim de marile nume: Eugen Ionesco, Constantin Brâncuși, Mircea Eliade. Și lista poate fi continuată cu sute și mii de români care au creat o imagine minunată despre mintea oamenilor de la noi.

Permanenta amânare a intrării noastre în spațiul Schengen arată care este „deschiderea" de care ne bucurăm în fața Europei și cum ne văd ei pe noi. Există multă răutate sub masca amabilității europene. Și aici intervine starea noastră de verticalitate. Este nevoie de o recuperare a frumosului din această țară, ca să putem apoi noi să facem trierea celor care pot sau nu au voie să vină în această țară de aur. Poate părea un vis, dar este, totuși, o realitate care dacă se dorește, se poate realiza. Țara aceasta are nevoie de conștiință. Iar conștiința are mai multe valențe. Nu este vorba doar despre o conștiință a păcatului, ci și de conștiința omeniei, a hărniciei, a comunității etc. Să le luăm pe rând!

În primul rând este vorba despre o *conștiință a istoriei*. Permanent am fost considerați de unii ca fiind un neam fără istorie sau o istorie de *ciobănit* într-o permanentă transhumanță. Niciodată nu s-a înțeles valoarea ciobanului mioritic, a vlahului care își poartă oile. El nu a fost fără loc și fără istorie. El își avea țara sa și satul său. Însă lumea vlahilor ciobani[2], deși nu însemna cetăți de piatră, a însemnat una dintre cele mai puternice pietre de temelie ale neamului românesc. Mai concret, sunt conștient că prin migrația ciobanilor peste munți dintr-o parte în alta s-au dus cărțile de cult, s-a transmis limba, așa încât toți românii să vorbească aceeași limbă, nu dialecte neînțelese[3]. Și a mai fost ceva: acești vlahi atât de răspândiți prin Europa, pe care îi găsești până spre Polonia, spre Grecia, în Bulgaria și chiar dincolo de Nistru, erau bogați, ceea ce le permitea să își instruiască copiii, să le cumpere și să le pună la

[2] Despre aceștia au scris Adina BERCIU-DRĂGHICESCU, în lucrarea sa: *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni: aspecte identitare și culturale*, București, Edit. Universității din București, 2012; Maria MAGIRU, *Românii balcanici. Aromânii* (Dobrogea studiu etnografic volum II), Constanța, Edit. Muzeul de Artă populară, 2001 și mulți alții.

[3] Președintele Academiei Române, Eugen SIMION spunea că „limba naţională este entitate sacră pentru un popor, pentru că este cel dintâi semn al identităţii sale", *Unitatea limbii române*, în vol. „Limba română şi varietăţile ei locale", Bucureşti, Edit. Academiei Române, 1955, p. 7.

dispoziție cărți. Cu alte cuvinte, fenomenul badea Cârțan nu a fost o excepție, ci o normalitate. Așa s-a putut constata că multe din cărțile tipărite în sudul țării sau prin Moldova erau chiar mai des întâlnite în Transilvania decât în provinciile unde s-au tipărit. Prin acești oameni, pe acele poteci printre munți care treceau dintr-o provincie în alta, s-a transmis credința, cultura, limba și istoria românilor. De aceea, nu am avut cronicari decât destul de târziu, deoarece istoria și transmitea oral și fiecare avea sentimentul neamului[4].

Din păcate, astăzi totul se derulează pe un program de ștergere a memoriei istoriei neamului românesc. Dacă nu se pot șterge momentele istorice, se utilizează a doua variantă: banalizarea istoriei și minimalizarea ei până la a deveni un fiasco. Adică să nu mai ai cu ce să te lauzi și tu prin Europa. Mai concret, se încearcă să se inducă ideea că nu am avut aproape niciodată puterea de a ne conduce singuri, că de fapt alții ne-au condus. Regretatul Neagu Djuvara afirma că toți conducătorii noștri medievali, de fapt, nu erau români, ci cumani, pecenegi, chazari etc. Analistul Cosmin Pătrașcu Zamfirache, într-un articol, susținea că era o normalitate ca popoarele să fie conduse în acea vreme de „o pătură alogenă suprapusă" așa cum s-a întâmplat în Anglia (unde conduceau vikingii), în Rusia cu aceeași pătură conducătoare sau chiar cu Ungaria unde conducătorii erau francezi sau germani[5]. Cu alte cuvinte, ar trebui să fim mândri că eram și noi în trend cu lumea, de vreme ce voievozii Glad, Menumorut și Gelu erau chazari și bulgari. Cel care ar fi întemeiat Țara Românească, Negru Vodă, este Thocomerius, pe care Neagu Djuvara îl vede voievod de origine cumană, care ar fi adus la conducerea țării dinastia Basarabilor[6].

Nimic mai dureros pentru neamul nostru decât să vezi că, de fapt, în istoria ta nu ai avut nimic original, căci cercetători mediatizați și

---

[4] Despre forța limbii ca factor de unitate, Matilda CARAGIU-MARIOȚEANU spunea: „un argument mai convingător pentru unitatea etnică a românilor din nordul şi din sudul Dunării, în afară de limbă şi nume nu se poate invoca", *Varietatea limbii române*, în vol. „Limba română şi varietăţile ei locale", Bucureşti, Edit. Academiei Române, 1995, p. 24.

[5] http://adevarul.ro/locale/botosani/secretul-originii-etnice-voievozilor-menumorut-glad-gelu-primii-conducatori-romanilor-fost-cumani-bulgari-cazari-1_55ec26a8f5eaafab2c50f6ca/index.html.

[6] Neagu DJUVARA, *Thocomerius – Negru Vodă: un voievod de origine cumană la originile Țării Românești*, București, Edit. Humanitas, 2007.

foarte în vogă îți răstoarnă neamul[7], care a fost o masă amorfă fără originalitate și fără dorința de a conduce, care a acceptat pe primii veniți și i-au rugat să urce în fruntea neamului tău. Cum să te mai mândrești cu un neam de sclavi, care nu au reușit niciodată să se conducă decât prin alții? De fapt, asta se și dorește: să fii permanent prezentat ca un neam de supuși care nu mai au nicio replică sau poziție în fața Europei. Părerea că Europa are două tipuri de state arată cât de ipocrită este această combinație, numită Uniunea Europeană. Iar ideea că s-ar putea face un fel de Statele Unite ale Europei este o utopie, câtă vreme există atâta orgoliu în ceea ce primește nivelul economic al unor state. Dacă se vrea o Europă unită, atunci împărțirea pe economii este păgubitoare și nu duce la nici un viitor unit.

O altă conștiință pe care românul a pierdut-o ușor este cea a locului sau a pământului natal. Plecat de nevoie și de necaz, românul ajuns în Occident uită de locurile sale natale. Chiar dacă mai are nostalgia țării, sentimentul i se atrofiază încetul cu încetul și devine un apatrid, care nu este acceptat nici în țara în care a plecat să se stabilească, dar și-a pierdut și țara lui. Este greu să se întoarcă de unde a plecat, pentru că nu se mai poate integra, deși nu este integrat nici în noua țară. Nu este fericit nici unde este, deoarece se vede tot timpul subordonat și supus unui sistem care îl privește ca pe un intrus ce atentează la economia țării și la locurile de muncă. El nu își dă seama că a pierdut și ceea ce a câștigat nu este pământul lui, de vreme ce îi este atât de greu să fie integrat de către societatea respectivă. Revenirea la conștiința pământului înseamnă nu doar o revenire la demnitate, ci și verticalitatea celui care are ceva de spus și care nu vrea să fie considerat ca sclav. Revenirea la demnitate ține de conștiința neamului și a pământului. Nu suntem niște refugiați, nu am plecat decât pentru a câștiga un ban mai bine. Dar asta nu înseamnă că suntem mai puțin europeni ca alții.

Conștiința demnității, pe care cei mai mulți români o pierd, ține de pierderea pământului, a istoriei și a credinței. Un astfel de om care nu mai are demnitate poate fi catalogat oricum, important este ca el să își primească rația de mâncare și de minim confort. Așa se întâmplă cu

[7] Un astfel de istoric mediatizat, Lucian BOIA, spunea: „Continuitatea românească pe întregul teritoriu al Daciei aparţine tot interpretărilor naţionaliste româneşti” (*Jocul cu Trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune,* București, Edit. Humanitas, 1998, p. 120), aruncând în derizoriu tot ceea ce ține de sentimentul național.

rromii care au plecat din România și nu numai ei. Trăiesc în cele mai mizere locuri, sunt umiliți și permanent catalogați ca hoți și neserioși și, totuși, pentru nimicul de câștig pe care îl primesc stau mulțumiți, obișnuiți cu lipsa lor de demnitate. Din păcate, aceeași mentalitate am găsit-o și la unii români care și-au ratat șansa lor în Occident. Demnitatea te învăță să nu fii mândru, ci să te bucuri de ceea ce ești, ca neam, ca om și ca istorie. Un om sau un neam cu demnitate, chiar dacă nu are standardele de civilizație și de bunăstare, nu se dedă la practici reprobabile, care îi sunt sub demnitatea lui. Este sărac, dar cinstit. Este sărac, dar curat. Demnitatea nu este mândrie, ci verticalitate, stare personală creațională, căci Dumnezeu ne-a creat verticali, ca persoane axiologice, dialogale. A fi vertical înseamnă a primi totul ca un act creațional și în același timp înseamnă să lucrezi împreună cu Dumnezeu în creație. Deci a te umili întinzând mâna pentru a primi pomană înseamnă (dacă ești, totuși, apt de muncă) o decădere din demnitatea cu care te-ai născut: cea de om, mai întâi, și cea de român.

O altă conștiință pierdută, care trebuie recuperată este conștiința religioasă. Nu suntem foarte religioși, deși statistica ne plasează pe primul sau al doilea loc din Europa (după Malta). Apare aici o mare stare de lașitate sau de superficialitate. În toate sondajele afirmăm într-o majoritate copleșitoare că suntem credincioși. Se depășește cifra de 95 de procente. Însă în realitate suntem foarte puțini practicanți (circa 10 %). Unde dispar cei 85% dintre cei care afirmă, dar nu practică credința? Aici apare starea de confuzie. Unii confundă credința cu superstițiile. Și în mintea lor, între credință și practici gen „mama Omida" nu este nicio diferență. De aceea sunt credincioși, când, de fapt, ei sunt superstițioși.

A doua categorie dintre cei 85 % de nepracticanți o reprezintă cei care nu au tangență cu Biserica decât ocazional, în cadrul ceremoniilor religioase din familie sau a praznicelor mari ale Bisericii. Nu este o trăire religioasă, ci doar o prezență festivistă la aceste momente destul de rare. A afirma credință pentru aceste prezențe destul de rare înseamnă a fi necinstit cu propria ta conștiință religioasă. Această masă de așa-ziși credincioși este destul de imprevizibilă. Mai concret, ea nu are o osatură a credinței și poate oricând să fie influențată de cei care doresc eliminarea credinței. Sunt oamenii care pot repede bascula spre categoria celor care blamează credința și Biserica în momente de criză. Iar criza în Biserică poate fi repede regizată de trusturi media, pornind

de la stări particulare de imoralitate. Aici apare oarecum și deficiența noastră, a slujitorilor Bisericii, care nu am prezentat credința creștină, ortodoxă, ca pe o normalitate a vieții omului, așa cum spunea părintele Rafael Noica (*firea omului*), ci dimpotrivă, am intrat fără să ne dăm seama în jocul societății și am devenit noi, ca Biserică, o instituție între instituții, uitând adesea că Mântuitorul a vorbit nu despre instituții, ci despre aluat, adică fermentul societății. Este marea noastră durere că nu reușim să redevenim fermentul care dospește societatea, care vorbește ca un strigăt spre pustie și am rămas la banalul și simplul *purtător de cuvânt*, care reprezintă imaginea instituției care nu are timp de mesaje, ci pune un vorbitor oficial să transmită societății afirmații generale.

Lumea are nevoie de noi ca Biserică-Trup al lui Hristos, care vorbește lumii și o cheamă (ek-kaleo) creând starea de ecclesia. „Nimeni nu a vorbit vreodată ca omul acesta” spuneau ucenicii fariseilor, trimiși să Îl prindă și să Îl aducă pe Hristos. Și aceasta ar trebui să fie forța noastră de a convinge. Cuvintele „mergând, învățați toate neamurile” are la bază această forță de convingere interioară, care schimbă lumea. Cu această putere au mers apostolii în lumea largă și au convins, deoarece vorbeau după modelul Celui care îi uimise la 12 ani pe învățații templului de la Ierusalim. Vorbeau cu putere, ceea ce se pare că astăzi ne lipsește: puterea de a convinge și de a fermenta sufletul omului consumist. Misiunea de a-l ridica pe om de pe orizontala consumistă pe verticala spirituală este misiunea Bisericii în întregime, ceea ce implică și sacerdoți și mireni.

Conștiința neamului nu se poate afirma fără conștiința credinței și a spiritualității creștin-ortodoxe, căci ne-am născut împreună, chiar dacă unii doresc să ne despartă aceste conștiințe și a ne prezenta segmentat sau chiar să ne anuleze conștiințele noastre care ne dau demnitatea neamului. Europa are ce învăța de la noi ca popor și credință. Europa nu trebuie să ne mai catalogheze doar după procentul PIB-ului pe cap de locuitor sau după plata salariului și a pensiilor. Nu. Europa nu are o maturitate spirituală, ci doar un orgoliu al materiei. Maturitatea spirituală caută profunzimea credinței și a frumosului din sânul unui popor. Din păcate, în loc să stăm demni pe axa verticală a întâlnirii cu Dumnezeu, ne aplecăm pe orizontalitatea materiei și intrăm în jocul ieftin în care fiecare se laudă cu banii din buzunarul lui. Prea ieftină comparația! Europa nu trebuie să își compare bisericile cât sunt de înalte și de frumos zidite, ci cât sunt de pline.

Europa nu trebuie să caute picturile religioase după calitatea lor artistică, ci după mesajul lor transcendental. Ori aici iconografia și toată arta ortodoxă fac o permanentă trimitere spre lumea eshatonului, a zilei a opta. Valoarea europeanului nu stă în brandul de pe haine, ci în cel de pe suflet. Și aici avem un cuvânt greu de spus. Istoria noastră, neamul nostru, cultura noastră și educația noastră sunt legate intrinsec de credința noastră. Cultura noastră este botezată în apa hristică și, ca atare, nu se poate face o despărțire între a fi cultură și cult în România. Cei care doresc, din orgoliu, să creeze cultură fără cult, reușesc cel mult o prezentare egoistă a unui orgoliu al minții umane, în încercarea ei de a se autonomiza de lumea sacră. Este un fel de simulacru de cultură, care nu are vitalitate, ci cel mult copiază clișee dintr-o Europă fără valori sacre[8]. Și aici cred că ar trebui să ne punem un mare semn de întrebare: de ce am lăsat cultura să evolueze fără prezența sacrului în ea, ba chiar să apară o cultură anti-religioasă. De ce apare de multe ori expresia *intelectualii trebuiesc readuși în Biserică* sau *Biserica trebuie să aibă un dialog cu intelectualii*? Cum adică? Biserica este cea a proștilor și a babelor lui Țuțea? Intelectualii sunt deasupra Bisericii lui Hristos?

Eu cred că avem de recuperat o cultură care să readucă frumosul în sânul poporului român. Teologii nu sunt niște reduși intelectual, pregătiți doar să scuture o cădelniță fumegândă sau să penduleze un colac și o sticlă de vin, cântând pe nas niște texte depășite. Nu. Teologul poate crea sau recrea adevărata cultură a frumosului, de care poporul român are atâta nevoie. Am fost șocat să văd cum tinerii de liceu și nu numai erau fascinați de cărți cu titluri și teme pe care îți este greu să le pronunți[9]. Oare asta să fie tendința celor care își mai doresc să țină cartea în mână în mileniul al treilea? Și noi, teologii, nu le oferim decât cărți greoaie, pline de citate și definiții pe teme care nu mai interesează

[8] „Omul (secularizat n.n.) nu se va mai raporta la Dumnezeu-infinit valoare, ci numai la o etapă temporală a momentului pe care trebuie să o cucerească pentru (auto)satisfacerea sa”, pr. lect. dr. Stelian MANOLACHE, *Impactul secularizării asupra chipului religios moral al omului societăţii contemporane*, în vol. „Impactul secularizării asupra valorilor religioase și morale în societatea contemporană”, Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2015, p. 226.

[9] Este vorba despre cărțile lui A. Ciobanu, *Suge-o, Ramona!* care a fost atât de cerută de tineri, încât a apărut și varianta masculină *Suge-o, Andrei!*. O imagine dezolantă a ceea ce cere publicul pe piața culturii. Vă rog să mă iertați că le-am citat, deși nu merită pentru mizeria de titlu.

decât un număr redus de avizați, cercetători în domeniu? Oare aceasta este calitatea noastră? De a scrie cărți care vor umple rafturi pline cu praf, căci nu mai interesează pe nimeni? Expresia Mântuitorului Hristos *ieșiți în ulițe și la răspântii și siliți-i să intre la cină* acest sens îl are: ieșirea spre lume, căutarea omului la răspântia sau la răscrucea căutărilor lui și convingerea să revină la Dumnezeu. Apostolul Pavel spunea că tuturor toate s-au făcut ca să îi aducă la Hristos. Este deci nevoie de o repunere în valoare a unei culturi în care Biserica să nu mai fie o curtenitoare de intelectuali, ci ea să ofere intelectualitatea de referință. Adică atunci când spui intelectualitate să te uiți prima dată la Biserică și apoi la restul societății. Și cred că se poate. Dar trebuie voință. Am simțit de multe ori că lumea intelectuală cu care am intrat în contact nu m-a copleșit, ci dimpotrivă, că am avut mai multe și mai profunde de spus decât pătura para-bisericească intelectuală. În acele momente îmi era ciudă pe mine pentru lenea de a nu transmite ceea ce acumulasem și care erau, cu adevărat, elemente de profunzime, care meritau căutate și trăite. Și aceasta o cer tuturor teologilor: să transmită profunzimea lor lumii care să le caute cuvintele. Să iasă din corsetul profesional de a scrie cărți doar de *savantlâcuri teologice* sterile, care nu mai interesează și să adapteze dogma la trăirea mileniului al treilea, fără a ieși din categoria revelației.

Încă avem oameni grei în teologia românească, care pot scrie și oferi gândiri minunate pentru mileniul al treilea. Mai concret, teologia noastră este tot așa de competitivă, ba chiar mai puternică decât teologia grecilor și a rușilor, mai ales că la noi prezența în Biserică este încă o realitatea clară, iar vocația spre teologie încă mai există. Putem fi încă un reper al frumosului în teologie și cultură, dar avem nevoie de câteva lucruri. În primul rând, avem nevoie de impuls și încurajare, de ieșirea din habitatul comod al slujirii ritualului și atât. Iar la acest impuls apare și promovarea din partea celor care conduc destinele Bisericii lui Hristos. Adică este nevoie de o impunere cu curaj a ceea ce Biserica lui Hristos transmite. Nimeni nu ne face publicitate dacă nu ne-o facem noi. Iar poporul are nevoie de această gândire aerisită, frumoasă, cultă, care să îl scoată din lâncezita cultură a sexului, a banilor și a materiei în general. Oamenii au nevoie de oxigenul culturii hristice, adaptate minții lor. Mântuitorul spune că secerișul este mult și secerătorii sunt puțini. Așa este. Umanitatea este imensă și așteaptă mesajul lui Hristos prin teologi. Avem, deci, mult de

lucru. Imens. Iar Europa să privească forța unei Biserici care nu mai dorește să fie catalogată ca o instituție pe care politicul să o momească sau să o curteze, nici să fie o Biserică rămasă în urma istoriei, care nu mai are ce spune, ci doar să facă simple slujbe intonate mai mult sau mai puțin profesionist, pentru care apoi să ceară bani.

Prin Biserică poporul român mai are ce să spună Europei. Trebuie să revenim la vocea curajoasă ioaneică, care striga în pustiu, indiferent ce personalități din lumea fariseică erau de față. Adică să avem curajul de a spune binelui bine și răului rău, chiar dacă Europa ipocrită ne va acuza de *homofobie*[10] și de medievalism. Rămânem ceea ce am fost și suntem: oamenii lui Hristos, care Îl propovăduim, indiferent dacă lumea va mai avea timp să asculte sau nu. Suntem ca Sf. Ioan Botezătorul care îi vom învăța pe cei care vor veni la Iordanul vieții în Hristos. Prin Biserica noastră fruntea românilor se poate ridica și putem oferi Europei modelul unui popor euharistic, demn, care îl are pe Hristos și prin El are tot ceea ce este important pentru viața de aici și de dincolo.

În concluzie, prin credința noastră avem încă un cuvânt foarte greu de spus în structura acestui neam. Avem însă nevoie de limbaj și de curajul de a o spune. Prin aceasta ne asumăm reverticalizare acestui neam, atât de mult impovărat de catalogări simpliste bruxelliene, în care neamul acesta este pus permanent pe ultimul loc. Există un loc care nu poate fi contestat de nimeni și care este doar al României: frumusețea spiritului. Dacă reușim să o punem în valoare, dacă dezgârbovim neamul nostru și îl așezăm de verticala axă a frumosului spiritual, Europa sinceră (nu cea ipocrită) va putea recunoaște că dintre toate țările care formează blocul ei, singură România are ceva de spus pe această linie, care este cea mai importantă. Materia nu te înalță, cel mult te lățește în confortul tău, dar tot orizontal rămâi. Ceea ce îți redă sensul cu care ești denumit, cel de *anthropos*, de „privitor spre în sus”, este credința, tradiția și spiritul tău ca neam.

[10] Termenul de *homofob* este greșit utilizat atât semantic, cât și teologic. Homofobia înseamnă teama de om. Biserica nu are ură față de niciun om, doar față de păcat. A acuza Biserica de homofobie înseamnă să nu cunoști sensul acestui cuvânt și să nu cunoști nimic din gândirea lui Hristos care este doctrina Bisericii.

SECULARIZARE SAU RELIGIE MODERNĂ. SECULARIZAREA – CONCEPT SOCIO-FILOSOFIC

Daniel DASCĂLU*

Abstract: ***Secularization or modern religion. Secularizaton – socio-philosophical concept.*** Modernity offered a new approach of religion, debating in the second part of the XX-th century if religiosity and religion are still functional for the new society. The churches, confronted with this new challenge tried to face it in different ways. Because modernity and postmodernity are connected with the privatization of religion and the new wave of new religions and fundamentalist moves, it is very important to understand from the beginning the meaning of the concept of secularization, the secularization as a sociological theory and the differentiation and secularization in society. The secularization is connected today with the lack of religiosity and with the challenges of new morals, bioethical, gender or the politically correct opinions. Most of these issues are based on the fact that the human being is in the center of the universe and God has no place in it. Our study demonstrates that the phenomenon of the secularization has a very deep sociological root and it was developed in the middle of the last century, not only by the theologians, but also by the researcher in the sociological field.

Keywords*: secularization, modernity and post-modernity, sacred and profane, differentiation and secularization.*

Analizarea fenomenului secularizării şi din prisma sociologiei, mai ales că primele încercări de sistematizare a unei structuri ştiinţifice a sociologiei s-a făcut chiar în cadrul cercetării secularizării, se face păstrând rigorile acestei ştiinţe, studiindu-se fenomenele religioase în ansamblul lor, plecând de la atitudini şi comportamente religioase, în structura societăţii,

* Profesor, Seminarul Teologic Liceal Ortodox „Sf. Gheorghe”, Botoşani, România.

raportându-se doar la om ca fiinţă socială. Pentru că sociologia religiei are ca obiect de cercetare fenomenul religios în general, în istorie şi în prezent, se constată că în perioada modernă el scade ca intensitate, amploare şi importanţă[1]. Tocmai de aceea mitul secularizării a fost foarte mult analizat şi mediatizat şi din această perspectivă sociologică, cu implicaţii teologice, deşi sociologia religioasă face statistică religioasă, nu teologie, pentru că nu merge în miezul problemei religioase.

Cine mai crede azi în mitul secularizării? La o analiză sumară vedem că dintre susţinătorii lui au mai rămas foarte puţini, cum ar fi cazul lui Bryan Wilson şi Karel Dobbelaere care continuă să menţină acestei teorii o valoare explicativă în analiza modernă a proceselor istorice. Înarmaţi cu argumente ştiinţifice, sociologii religiei fac previziuni cu privire la viitorul religiei. Această inversare a situaţiei surprinde pe foarte mulţi, mai ales că acum 25 de ani nimeni nu acorda credit celor spuse de David Martin sau Andrew Greeley, care şi-au exprimat dubiile cu privire la această teorie a secularizării[2]. La intrarea pe câmpul secularizării ar trebui scris că *intraţi pe riscul vostru*. Este necesar să se delimiteze două nuanţe ale secularizării, între *conceptul* şi *teoria secularizării*.

1. Secularizarea, ca şi concept

Distincţia aceasta este foarte importantă pentru că, conceptul în sine este multidimensional, reversibil în conotaţiile sale contradictorii şi plin de semnificaţii dobândite în decursul istoriei[3]. Gama largă de semnificaţii şi contradicţiile care caracterizează conceptul de secularizare

[1] Joachim WACH, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, Iaşi, Edit. Polirom, 1997, p. 208-240; Gheorghe PETRARU, *Teologie Fundamentală şi Misionară. Ecumenism*, Iaşi, Edit. Performantica, 2006, p. 84-88.

[2] A se vedea în acest sens articolul publicat de Jose CASANOVA, „The Politics of the Religious Revival", în *Thelos*, LIX, 1984, p. 3-33, cu prilejul primei dezbateri pe tema secularizării.

[3] A se vedea în acest sens H. BLUMENBERG, *La legittimita dell'eta moderna*, Genova, Marietti, 1992; David MARTIN, *Secularization, The Range of Meaning*, în IDEM, *The Religious and The Secular*, New York, Schoken Books, 1969; Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy*, New York, Garden City, 1969. Talcot Parson, care în definirea *secularizării* îi urmează lui Weber, recunoaşte că este „paradoxal atribuirea conceptului de secularizare ceea ce este reţinut ca fiind contrariul său, că nu este declinul aderării la valorile relgioase, precum şi instituţionalizarea altor valori religioase în sistemele sociale şi culturale în evoluţie" (T. PARSON, *Action Theory and Human Condition*, New York, Free Press, 1978, p. 241, n. 11).

se regăsesc fără nicio valoare operativă în mediul dominant al analizei empirice[4].

Aceste variaţii semantice ale termenului de *secularizare* au doar semnificaţia acceptării că în Europa Medievală cea mai mare parte a societăţii era strucurată pe un sistem de clasificări, care împărţea această lume în două sfere *eterogene*, cea religioasă şi cea seculară. Separaţia dintre aceste două sfere, care vine istoric din dihotomia sacru-profan, nu era atât de absolută precum o reţine Durkheim. Exista de altfel o amplă marjă de ambiguitate, flexibilitate şi permeabilitate, creând astfel o confuzie în definirea certă a celor două sfere, sacru şi profan. Important de subliniat este faptul că dualismul religios-secular era instituţionalizat în cadrul societăţii şi, tocmai de aceea, sistemul social a rezultat pe baza acestei structuri dualiste[5].

Existenţa celor două forţe opuse, cea spirituală şi cea temporală, presupune existenţa unor surse harismatice pentru investirea fiecăreia dintre ele în faţa celeilalte. Pretenţia teocratică a Bisericii şi a conducătorilor spirituali de a poseda primatul în problemele temporale, şi de aici supremaţia absolută şi dreptul de guvernare şi în afacerile temporale, se regăseşte în *cezaro-papismul* regilor care aveau pretenţia suveranităţii sacre şi în câmpul divinului, cu încercarea conducătorilor temporali de a-şi impropria sfera spiritualului în propriul patrimoniu.

Împărţirea făcută în „această lume" în două sfere separate, cea *seculară* şi cea *religioasă*, trebuia ţinută departe de altă împărţire, între *această lume* şi *cealaltă lume*. De fapt, se poate spune că nu există două lumi, ci trei. Din punctul de vedere al spaţiului, era lumea celor de *sus* (cerul) şi a celor de jos (pământul). Astfel că, *această lume* (pământul) se împarte în două, cea religioasă şi cea seculară. Din punct de vedere temporal se poate vorbi despre o repartiţie între o *eră* a veşniciei lui

---

[4] Tocmai, de aceea, nu surprinde faptul că David MARTIN, în anii '60, a invocat eliminarea completă a acestui concept. Din fericire pentru sociologie, Martin nu a urmat nici măcar el acest îndemn, pentru ca 10 ani mai târziu să publice un studiu care rămâne până astăzi cea mai bună analiză de istorie comparată între diferitele modele de secularizare observate în Europa şi S.U.A. (cf. D. MARTIN, *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, în IDEM, *The Religious and The Secular*, *op. cit.*, şi IDEM, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row, 1978).

[5] A se vedea în acest sens următoarele lucrări: R. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970 şi B. NELSON, *On the Roads to Modernity*, Totowa, Rowman & Littelfield, 1981.

Dumnezeu şi o *eră* istorico-temporală care, la rândul ei, se împarte în sfera religioasă şi seculară. Sfera religioasă împarte timpul său în timpul mântuirii (reprezentat de calendar) şi timpul lumii acesteia (saeculum). Din punct de vedere eclesiologic această tripartiţie se potriveşte diviziunii exprimate de dogmă: Biserica Invizibilă (*Communio Sanctorum*), Biserica Vizibilă (*Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească*) şi societatea seculară. Din punct de vedere politic se poate distinge Cetatea lui Dumnezeu, transcendentală (*Împărăţia lui Dumnezeu*), reprezentarea sacramentală pe pământ a acesteia, reprezentată de Biserică, şi cetatea tuturor oamenilor (toate împărăţiile şi statele creştine). Utilizând categoriile moderne ale laicului, putem zice că există o diferenţă între realitatea naturală şi cea supranaturală. Cea din urmă se împarte la rândul ei în non-simţuală şi empirică, simbolică.

Putem zice, aşadar, că în Europa Occidentală pre-modernă, creştinismul era aşezat pe un sistem dualist de clasificare. Pe de o parte era un dualism între lumea *aceasta* şi *cealaltă* lume, pentru ca la rândul ei lumea *aceasta* să se împartă în sfera *religiosului* şi *secularului*. Între altele, dualismul era determinat de natura sacramentală a Bisericii, care era situată în mijocul lumii, şi care media între lumea de aici şi cea de dincolo.

Secularizarea, ca şi concept, se referă la procesul istoric al definirii acestor sfere religioase şi seculare. Imaginea sugestivă totală a peretelui mănăstirii, ilustrată de Max Weber, rămâne poate cea mai bună reprezentare vizibilă a acestei restructurări spaţiale radicale. Peretele care separă regatul religios de cel secular, aflat în mijlocul acestei lumi se sfărâmă.

Religiozitatea individuală comportă două dimensiuni publice:

- în *primul* rând apartenenţa la Biserică priveşte întreaga populaţie. Cu puţine excepţii, cum ar fi cele ale evreilor şi musulmanilor, cărora le era permis să trăiască în mici enclave în cetăţile creştine, apartenenţa la Biserică era obligatorie, şi de aici religiozitatea individuală[6]. Toţi erau creştini. De aceea, disensiunile şi ereziile expimau dorinţa de reformă religioasă, de întoarcere la originile sale, şi nu apăreau ca un refuz al credinţei;

- în al *doilea* rând, atunci când luăm în considerare dimensiunea consecinţelor religioase în sfera secularului, putem afirma că şi în *saeculum* viaţa era legiuită după legile stabilite de un principe, care în esenţă era creştin, deci putem spune că tot creştinii conduceau viaţa creştină.

[6] Jose CASANOVA, *op. cit.*, p. 30.

Existau şi în societatea creştină, ca în oricare altă societate, oameni păcătoşi, şi nu de puţine ori stabilirea gradului de păcătoşenie şi de vină trebuia stabilită de o decizie amestecată a legilor dreptului canonic, roman şi dreptul comun. Corupţia era foarte bine aşezată la curtea papală, în hedonism, în mănăstiri, pentru că preoţii simoniaci erau relativ numeroşi. Dacă oamenii care conduceau Biserica erau de acest gen, ne putem imagina că cei pe care îi păstoreau nu erau mai virtuoşi. De fapt, pentru că structura oficială a societăţii era creştină, garanta că oricine se conducea după regulile ei nu mai era obligat să practice diferite devoţiuni personale. Societatea era astfel religioasă (creştină), dar nu în mod necesar era religioasă şi viaţa membrilor ei. În cadrul acestei societăţi era un mare spaţiu de fuziune între formele de religiozitate oficiale şi religiile populare. Din această întâlnire a religiei oficiale cu formele populare religioase, etnologii şi istoricii ştiinţelor sociale, au revizuit perspectiva religiei în epoca medievală şi în cea modernă[7].

Analizând contextul istoric al spaţiului despre care am vorbit, putem afirma că locuitorii Europei pre-moderne erau mai puţin religioşi decât cei de azi[8]. Afirmaţia pe care se bazau cei care au lansat teoria secularizării, conform căreia religiozitatea era mult mai mare în trecut, este nefondată. Dacă au conceput procesul de secularizare ca un declin progresiv al credinţei şi al practicilor religioase în lumea modernă, nu au făcut decât să promoveze un mit care vede istoria ca o evoluţie de la superstiţie la raţiune, de la credinţă la scepticism, de la religie la ştiinţă. Această mitizare a procesului de secularizare are nevoie de o *desacralizare*. Asta nu înseamnă că se abandonează celelalte aspecte ale teoriei secularizării, ci mai degrabă sociologia religiei are nevoie de o expunere mitică a unui proces universal de secularizare, cu analize sociologice ale proceselor istorice de secularizare, acolo unde se pot şi verifica.

2. Secularizarea, ca teorie sociologică

Este probabil singura teorie din cadrul celorlalte ştiinţe care porneşte şi se regăsește ca o paradigmă în sânul ştiinţelor sociale moderne și chiar postmoderne. Într-un fel sau altul, cu câteva excepţii – Alexis de

[7] Ph. ARIES, G. DUBY (ed.), *La vita privata dal Feudalesimo al Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1981; pentru religiile populare: F. ISAMBERT, *Le sens du sacre – Fetes et religion populaire*, Paris, 1979.
[8] Keith THOMAS, *La religione e il declino della magia*, Mondadori, 1985, p. 35 ş.u.

Tocqueville, Vilfredo Pareto şi William James, teoria secularizării este împărţită între părinţii fondatori ai ştiinţelor sociale: Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, E. B. Taylor, James Frazer, Ferdinard Teonnines, George Simmel, Émil Durkheim, Max Weber, Wilhelm Wundt, Sigmund Freud, Lester Ward, William G. Sumner, Robert Park, George H. Mead[9]. Această teorie este inedită, tocmai pentru faptul că nu este nici măcar supusă unei cercetări ştiinţifice riguroase și atente, cu toate că ea fusese mult discutată și analizată fără a i se oferi o perspectivă teoretică sau de manual academic.

Bazele formulării sistematice se găsesc la Émil Durkheim şi Max Weber, care au pus bazele unui studiu socio-ştiinţific[10]. Separând problema adevărului de structura simbolică şi de funcţia socială, Durkheim determină unele analize structural funcţionaliste făcute de către numeroşi sociologi şi antropologi. De cealaltă parte, Weber abandonează obsesia reducerii religiei la esenţă şi se concentrează pe misiunea studierii diferenţelor semnificative şi, totodată, a diverselor efecte sociale, punând bazele unei sociologii a religiei comparativă, istorică şi fenomenologică.

Făcând referire atât la Durkheim, cât şi la Weber, se poate spune faptul că sociologia religiei se află în centrul tuturor operelor sociologice, că teoria diferenţierii, chiar dacă în moduri foarte diverse, formează nucleul central al teoriilor sociologice şi că teza secularizării reprezintă esenţa acestei teorii a diferenţierii, fiind şi *premisa*, dar şi *rezultatul* procesului de diferenţiere în sine[11].

---

[9] A se vedea N. BIRMAUM, G. LENZER (eds.), *Socilogy of Religion – a Book of Readings*, Englewood Cliffs, Prantice-Hall, 1969.

[10] Talcott PARSON, *Il sistema sociale*, Milano, Comunita, 1965, p. 375-386; Jose CASANOVA, *op. cit.*, p. 33.

[11] Secularizarea, după Émil Durkheim este, în acelaşi timp, *originea* şi *telos* (scopul) procesului universal de diferenţiere, fiind afirmat acest lucru de mai multe ori în operele sale. După Émil Durkheim, religia este *izvorul* societăţii, „expresia concentrată a unei vieţi colective", din care coboară „toate marile instituţii sociale". Cu excepţia câmpului economic, care face parte din aria profanului prin excelenţă, „religia a dat viaţă tuturor lucrurilor esenţiale în viaţă" (*Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de M. Jean Renaud & Silviu Lupescu, Iaşi, Edit. Polirom, 1995). Sociologia, ca ştiinţă a moralităţii, are ca sarcină stăvilirea fundamentelor raţionale ale societăţii moderne seculare. Pentru Émil Durkheim, studiul religiei are funcţia descoperirii autenticei esenţe sociale a religiei, precum şi a esenţei societăţii, cu scopul separării simbolurilor religioase şi reproducerea lor într-o formă laică şi raţională, fără intermediari mitologici. Una dintre cele mai clare manifestări *laice* a lui Émil Durkheim se află în introducerea lucrării *L'éducation morale*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 7-15.

Teoria secularizării nu este altceva decât o suprateorie a celei mai generale teorii a diferenţierii, conform versiunii evoluţioniste şi universale propusă de Durkheim şi a celei cu caracater majoritar istorică dezvoltată de Max Weber. De fapt, teoria secularizării este într-o strânsă legătură cu toate celelalte teorii ale lumii moderne şi cu înţelegerea modernităţii, nefiind posibilă angajarea într-o discuţie a ei fără a antrena şi celelalte teorii[12]. Prognozele lor sunt diverse, însă diagnozele formulate reclamă acelaşi final, că religiile vechi istorice nu vor rezista asaltului lumii moderne.

Conform lui Durkheim, *zeii antici sunt învechiţi sau mai degrabă morţi*[13], şi ei nu au mai reuşit să lupte cu noii zei care, în opinia sociologului francez, au fost creaţi de societatea modernă, născuţi în politeismul modern al valorilor şi care, după Weber, au fost sursa diferenţierilor sferelor seculare în încercarea dobândirii autonomiei. Weber reţine că vechile Biserici au continuat să rămână un refugiu doar pentru aceia care nu au *suportat destinul timpului* şi au dorit să înfrunte *inevitabilul sacrificiu intelectual*[14].

Un consens amplu asupra teoriei secularizării în interiorul sociologiei şi primele încercări de dezvoltare sistematică şi empirică a teoriei au avut loc începând cu anii ’60. Au fost evidente slăbiciunile acestei teorii, deoarece au apărut foarte rapid primele critici la adresa ei[15]. Pentru prima dată a fost posibilă separarea teoriei secularizării de originile sale ideologice (ale căror urme se regăsesc în critica iluministă

---

[12] Recunoscând că teoria secularizării posedă puncte de referire empirice, Lukmman a susţinut că teoria e „în mod esenţial un raport mitologic al naşterii lumii moderne” (Tomas LUKMANN, „Theories of Religion and Social Change”, în *Annual Review of the Social Science of Religion*, I, 1977, p. 1-28); a se vedea şi Karel DOBBELAERE, „Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences”, în *Social Compass*, vol. 31, 2-3/1984, p. 199-219.

[13] Émil DURKHEIM, *Formele elementare ale vieţii religioase*, p. 45-50. Pentru o analiză a teoriei lui Émil Durkheim asupra religiei a se vedea şi W. S. F. PICKERING, *Durkheim’s Sociology of Religion*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.

[14] Pentru un studiu complet al sociologiei religiei la Weber a se vedea la W. SCHLUCHTER, *Il paradosso de la razionalizzazione: studi su Max Weber*, Napoli, Liguori, 1987.

[15] Formulările notabile la adresa acestei teorii sunt amintite de Bryan WILSON, *Religion in a Secular Society*, London, C. A. Watts, 1966; Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy*, New York, Garden City, 1969; S. ACQUAVIVA, *L’eclissi del sacro nella civilta industriale*, Milano, Edizioni di Comunita, 1966; primele critici aduse teoriei secularizării au fost formulate de David MARTIN, *The Religious and the Secular – studies in secularization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969; Andrew GREELY, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, New York, Schocken, 1972.

a religiei) şi de distingerii teoriei în sine, atât ca teorie a diferenţierii moderne dintre *sfera sacrului* şi *sfera secularului*, cât şi ca rezultat final al procesului modern de diferenţiere cunoscut ca eroziune progresivă a religiei, urmat de declinul religiei şi în cele din urmă de dispariţia ei.

Noua teorie funcţionalistă a secularizării, formulată într-un mod sistematic de Thomas Luckmann, în lucrarea *La religione invisibile*, nu postulează declinul religiei în societatea modernă, ci doar pierderea, din partea religiei, a funcţiunilor sale tradiţionale sociale şi publice, însoţită de privatizarea şi marginalizarea religiei în interiorul propriei sfere. Pentru că multe din noile mişcări religioase au apărut în anii '60-'70, pot fi interpretate ca manifestări ale *religiei invizibile* a lui Luckmann, pentru ca cineva să şi le asume ca dovezi empirice în favoarea teoriei secularizării. Abia în anii '80, după erupţia religioasă în sfera publică a fost evident că diferenţierea şi pierderea funcţiunilor sociale nu implică în mod necesar şi *privatizarea* religiei. În orice caz, vechea teorie a secularizării nu mai poate fi susţinută, rămânând doar două posibilităţi: abandonarea teoriei datorită netemeiniciei ştiinţifice şi a naturii sale, rezultată din raportul mitologiei cu lumea modernă, sau modificarea ei prin răspunsurile date criticilor ei la problemele reale puse.

Principala eroare a teoriei secularizării e aceea că a confundat procesul istoric al secularizării în sensul propriu cu presupusele consecinţe ale acestui proces asupra religiei. Nucleul central al secularizării îl reprezintă conceptualizarea procesului de modernizare socială[16] în termenii procesului de diferenţiere funcţională şi emancipare a sferei seculare (a statului, a economiei şi a ştiinţelor) de sfera religioasă, însoţită de diferenţierea şi specializarea religiei din interior, spre noua sferă religioasă. La această teză principală, pe care Jose Casanova o numeşte *teza diferenţierii*[17], se mai adaugă alte două teze suplimentare, numite *a declinului religiei* (care afirmă că procesul secularizării poartă în sine declinul progresiv al religiei) şi *a privatizării* (care după unii reprezintă emergenţa religiei în lumea modernă).

---

[16] Termenul de *modernizare* reprezintă un concept şi o teorie înşelătoare pe care unii autori doresc să o elimine, însă sociologul Jose Casanova doreşte să o păstreze, din aceleaşi motive pentru care apără atât teoria, cât şi conceptul de secularizare. A se vedea Immanuel WALLERSTEIN, *Il sistema modiale dell'economia moderna*, 2 vol. Bologna, Il Mulino, 1982 şi Jose CASANOVA, „Legitimacy and the Socilogy of Modernization", în A. VIDICH, R. GLASSMAN (eds.), *Conflict and control*, Beverly Hills, Sage, 1979.

[17] J. CASANOVA, *op. cit.*, p. 37.

3. Diferenţiere şi secularizare în societate

A privi transformările istorice moderne din perspectiva secularizării înseamnă, într-o mare măsură, a vedea realitatea din punctul de vedere al religiei. Avantajul oferit de această perspectivă îl reprezintă capacitatea demonstrării mutaţiilor radicale, ai căror protagonişti au fost membrii societăţii occidentale sub acest aspect. Clasificarea dihotomică a realităţii medievale în *împărăţie lumească* şi *împărăţie religioasă* era, în cea mai mare măsură, dictată de Biserică. Principala categorie de gândire era aceea care împărţea religiosul de secular; doar că, la sfârşitul acestui mod de gândire dihotomic s-a permis secularului să-şi stabilească noi perspective, din care să-şi poată observa propria-i diferenţiere[18].

Căderea pereţilor religiei deschide un spaţiu cu totul nou pentru dezvoltarea proceselor de diferenţiere internă, între diferitele sfere seculare. Teoria diferenţierii a lui Weber e una a secularizării, tocmai pentru că observă diferenţierea din perspectiva întâlnirii fiecărei sfere cu etica religioasă harismatică a fraternităţii şi cu etica socială organică a Bisericii[19]. Analiza aceluiaşi proces de diferenţiere se efectuează dintr-o perspectivă a diferenţierilor variatelor sfere seculare între ele, fiind în mod necesar diversă. O perspectivă a acestui tip demonstrează că, în cazul particular al tranziţiei către modernitate, oricare sferă seculară (în mod deosebit apariţia statului absolutist modern şi apariţia economiei capitaliste) era mai legitimă şi mai autonomă decât celelalte. În afară de asta, o astfel de perspectivă arată care fusese procesul de diferenţiere reciprocă dintre diferitele sfere seculare, dependenţa lor mutuală şi dinamica procesului intern[20]. E un fapt care arată că cele două sfere seculare, a statului şi a pieţei economice, definesc noile prinicipii de clasificare care servesc la apariţia noului sistem. Discutând în termenii spaţio-structurali, putem spune că prima realitate era structurată în jurul axei principale, după formarea unui spaţiu multidimensional structurat în jurul a două axe principale.

În limbajul teoriei funcţionaliste a sistemelor se poate spune că fiecare sub-sistem devine ambientul altuia, însă doar două sub-sisteme

[18] Marea intuiţie istorico-metodologică a lui M. Weber a fost aceea de a înţelege că prezentul reprezintă cheia trecutului, şi nu invers; că modernitatea burgheză a permis, pentru prima dată, observarea trecutului într-o lumină cu totul nouă.

[19] Max WEBER, *Sociologia religiei*, traducere de Ihor Lemnij, Bucureşti, Edit. Teora, 1998.

[20] Pentru o analiză convingătoare a acestui proces a se vedea Ch. TILLY, *Coercion, Capital and European States*, A. D. 990-1990, Cambridge, Blackwell, 1990.

devin mediul celorlalte. Aşadar, în noua structură spaţială, sfera religioasă devine o sferă ca celelalte, structurată intern pe axa internă autonomă, captată însă de forţa de gravitaţie a celor două axe principale. Se poate ajunge ca, pentru prima dată, sfera religioasă să se dispenseze complet de funcţia *religioasă* şi a abandonat multe alte funcţii *non-religioase* pe care le-a acumulat în timp şi care nu se mai puteau dezvolta eficient[21]. Teoria secularizării nu are nevoie de o controversă referitoare la cauza primă a diferenţierii moderne. Din perspectiva sa particulară, e suficient să amintim că patru evenimente legate între ele au dezvoltat procesul de eroziune a sistemului religios medieval de clasificare: reforma protestantă, formarea statelor moderne, dezvoltarea capitalismului modern şi prima revoluţie ştiinţifică. Fiecare dintre acestea au avut o contribuţie majoră la promovarea curentului secularizării, însă împreună au fost mai mult decât suficiente pentru a conduce acest proces la realizarea sa deplină.

Rolul Reformei protestante a fost analizat pe trei nivele diferite:

- la *primul nivel*, cea mai mare parte a observatorilor au trebuit să fie de acord că reforma a avut un rol dezastruos. Subminând fundamentul pretenţiei unităţii, sfinţeniei, sobornicităţii şi apostolicităţii Bisericii – care din acest moment se va numi *catolicitate romană*, pentru a se distinge de celelalte Biserici creştine concurente, reforma protestantă va zdruncina sistemul intern al creştinismului apusean, deschizând porţile unor noi posibilităţi[22]. Printre altele, distrugând sistemul organic, reforma protestantă a contribuit involuntar la eliberarea sferei seculare de controlul religios[23];

---

[21] Niklas Luhmann a oferit o formulare mai sistematică a teoriei funcţionaliste a religiei pe această linie. A se vedea N. LUHMANN, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991.

[22] Unitatea creştină a fost dintotdeauna un pretext, mai ales plecând de la schisma dintre Roma şi Bizanţ, iar mai apoi de la afirmarea celei de a doua Rome (Bizanţul) şi mai târziu a celei de a treia Rome (Moscova), care afirmau că sunt adevăratele moştenitoare şi păstrătoare ale *ortodoxiei* creştine. A se vedea Steven RUNCIMAN, *La teocratia bizantina*, Milano, Sansoni, 1988; IDEM, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Auckland University Press, 1971; N. ZERNOV, *Moscow, the Third Rome*, New York, AMS Press, 1971.

[23] Acest punct de vedere a fost împărtăşit între cea mai mare parte a apologeţilor catolici care, în trecut, acuzau protestantismul că a deschis porţile tuturor relelor şi ereziilor modernităţii; însă, a fost împărtăşit şi de mare parte a laicilor, cărora le-a fost greu să accepte noţiunea conform căreia religia poate exercita o influenţă pozitivă în dezvoltarea progresistă. Mare parte a istoricilor economiei, în special criticii care se confruntă cu *teza*

- la *un nivel mai elevat*, protestantismul nu a fost văzut doar ca un solvent coroziv care a creat spaţiu pentru nou, ci şi ca o suprastructură a noii ordini religioase, ca o religie a modernităţii burgheze, ca o ideologie religioasă, în epoca în care conflictele ideologice şi cele de clasă erau purtate cu sfinţenie. Religia modernităţii servea la legitimarea ascensiunii omului burghez şi a noii clase antreprenoriale, dezvoltarea statului suveran modern opus monarhiei universale creştine şi dezvoltarea noilor ştiinţe în faţa scolasticii catolice;

- la *ultimul nivel*, se poate afirma că protestantismul şi, în mod deosebit, cel pe care Weber îl numea *protestantismul ascetic*, nu a contribuit doar la legitimarea unui proces care era în curs de dezvoltare, ci – introducând noi principii religioase şi o nouă etică laică – desface un rol relevant în accelerarea acestor procese şi în determinarea direcţiei. Din acest punct de vedere, protestantismul nu apare doar ca o forţă secularizantă, ci ca o formă a secularizării religioase interne, în care conţinuturile religioase şi-au asumat o formă seculară instituţionalizată, anulând complet diviziunea dintre religios şi secular[24].

Pretenţiile universale ale Bisericii, ca aşezământ al mântuirii, au fost subminate de pluralismul religios introdus de reforma protestantă, caracterul său monopolist fiind indus de ascensiunea statului secular modern care şi-a mărit progresiv capacitatea sa de concentrare şi monopolizare, precum şi mijloacele de exercitare a violenţei şi a constrângerii în cadrul propriilor teritorii. Dacă într-o primă fază absolutistă, alianţa dintre tron şi altar s-a consolidat, ulterior s-a dezvoltat pe deplin. Noile principii seculare, impregnate de *raison d'etat* au început să se amestece cu cele vechi de natură magico-sacrală, astfel încât

eticii protestante, intră în această categorie.

[24] Acest punct de vedere este susţinut în mod deosebit de gânditorii protestanţi, plecând de la primele scrieri teologice ale lui Hegel, pentru a ajunge, mai apoi, de la Weber şi Troeltschl, până la extrema interpretare a lui Parson asupra societăţii industriale moderne ca o instituţionalizare a principiilor creştine. A se vedea Talcott PARSONS, „Christianity and Modern Industrial Society", în E. TIRYAKIAN (ed.), *Sociological Theory, Values ans Sociocultural Change*, New York, Free Press, 1963, p. 33-70. Chiar şi teologia laică modernă de la Dietrich Bonhoeffer şi Harvey Cox la *moartea lui Dumnezeu*, trecând pe la Friederich Gogarten, se bazează pe această concepţie. În definitiv este vorba de o viziune creştină secularizată a istoriei, filtrată de doctrine creştine, precum cea a Întrupării, a creaţiei incomplete şi cea a mileniului. A se vedea K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, Milano, Il Sagigatore, 1989.

guvernanţii au început să invoce dreptul divin şi să afirme deţinerea unor puteri magice, vindecătoare[25]. Bisericile au încercat să reproducă modelul creştinismului la nivel naţional, însă toate Bisericile naţionale, anglicane sau luterane, catolice sau ortodoxe, au sfârşit inevitabil sub autoritatea cezaro-papistă exercitată de statul absolutist. Principiul *cuius regio eius religio* s-a transformat destul de repede în principiul toleranţei religioase şi al neutralităţii statului în confruntarea cu religiile *private*, acestea din urmă fiind cele mai bine văzute forme de religiozitate, preferate de statul liberal. Încetul cu încetul, Bisericile au ajuns prea firave şi incapabile să se mai desprindă de statul însuşi.

După Weber se pot distinge trei faze şi semnificaţii ale secularizării capitaliste:

- *faza puritană*, a ascetismului scos în afara chiliilor monastice şi transmis în viaţa cotidiană – astfel activităţile economice seculare au preluat sensul şi obligaţia rechemării religiosului;
- *faza utilitaristă*, unde obligaţia iraţională transformă afacerile într-o sobră *virtute ecomonică* şi într-o *lume utilitaristă*;
- şi, în fine, momentul în care capitalismul se află fundamentat pe *baze mecanice* şi nu mai are nevoie de susţinere religioasă sau morală, şi începe să pătrundă şi să colonizeze însăşi sfera religioasă, impunând logica pieţei de consum[26].

Tensiunea dintre credinţă şi raţiune era intrinsecă în viaţa intelectuală medievală. Scolastica medievală, şi în mod deosebit sinteza aristotelică-tomistă, a avut marele merit al instituţionalizării acestei tensiuni în interiorul unui sistem metafizic global. Din acest moment, cele trei sfere de gândire – filosofic, ştiinţific şi teologic – se diferenţiază. În mod cert, conflictul dintre Biserica Apuseană şi ştiinţă începe cu procesul lui Galileo Galilei şi se continuă cu Copernic. De fapt, conflictul nu era între conţinutul religiei şi paradigma ştiinţei, ci între Biserică şi pretinsa autonomie diferenţiată de noua metodă ştiinţifică. În această optică

---

[25] A se vedea J. N. FIGGS, *The Divine Rights of Knights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914; Marc BLOCH, *Regii taumaturgi*, traducere de Val Panaitescu, Iaşi, Edit. Polirom, 1997; Werner STARK, *The Sociology of Religion: a study of Christendom*, New York: Fordham University Press, 1966.

[26] Dintre analizele clasice ale raportului dintre religie şi capitalism a se vedea Max WEBER, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007; R. TAWNEY, „La religione e l'ascesa del capitalismo", în *Opere*, Torino, Utet, 1975; W. SOMBART, *Il capitalsimo moderno*, Torino, Utet, 1969.

trebuie puse încercările tuturor pionierilor – Galileo, Keplero şi Newton – de a pune Cartea Naturii pe acelaşi plan cu Cartea Revelaţiei, separate, însă egale, ca şi căi epistemologice care duc la Dumnezeu[27].

Se vede, aşadar, care a fost procesul istoric modern al secularizării şi se acceptă ideea conform căreia cele patru evenimente descrise mai sus au impus dinamica lor şi au trasat direcţia. Dacă se concepe secularizarea ca proces teologic universal, al cărui rezultat este cunoscut, se poate înţelege interesul insuficient arătat de ştiinţele sociale. Rezultatul final al acestui proces este *moartea lui Dumnezeu*, astfel încât acum ar fi posibil de stabilit indicatorii de măsură şi generalizare pentru a determina punctul în care se află societatea.

Referinţe bibliografice:

1. ACHIMESCU, Nicolae, *Religie, Modernitate și Postmodernitate*, Colecția Media Christiana, Seria Lumina, Editura Trinitas, 2013.
2. ACQUAVIVA, S., *L'eclissi del sacro nella civilta industriale*, Milano, Edizioni di Comunita, 1966.
3. ARIES, Ph. / DUBY, G. (eds.), *La vita privata dal Feudalesimo al Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
4. BERGER, Peter L., *The Sacred Canopy*, New York, Garden City, 1969.
5. IDEM, *The Sacred Canopy*, New York, Garden City, 1969.
6. BIRMAUM, N. / LENZER, G. (eds.), *Socilogy of Religion – a Book of Readings*, Englewood Cliffs, Prantice-Hall, 1969.
7. BLOCH, Marc, *Regii taumaturgi*, traducere de Val Panaitescu, Iaşi, Edit. Polirom, 1997.
8. BLUMENBERG, Hans, *La legittimita dell'eta moderna*, Genova, Marietti, 1992.
9. CASANOVA, Jose, „The Politics of the Religious Revival", în *Thelos*, LIX, 1984, p. 3-33.
10. DOBBELAERE, Karel, „Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences", în *Social Compass*, vol. 31, 2-3/1984, p. 199-219.
11. DURKHEIM, Émil, *Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de M. Jean Renaud & Silviu Lupescu, Iaşi, Edit. Polirom, 1995.
12. FIGGS, J. N., *The Divine Rights of Knights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

[27] A se vedea Frank MANUEL, *The Changing of the Gods*, Hanover, University Press of New England, 1983.

13. GREELY, Andrew, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, New York, Schocken, 1972.
14. LUHMANN, Niklas, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991.
15. LUKMANN, Tomas, „Theories of Religion and Social Change”, în *Annual Review of the Social Science of Religion*, I, 1977, p. 1-28.
16. MANUEL, Frank, *The Changing of the Gods*, Hanover, University Press of New England, 1983.
17. MARTIN, David, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row, 1978.
18. IDEM, „Secularization, The Range of Meaning”, în IDEM, *The Religious and The Secular*, New York, Schoken Books, 1969.
19. IDEM, *The Religious and the Secular – studies in secularization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
20. IDEM, „Towards Eliminating the Concept of Secularization”, în IDEM, *The Religious and The Secular*, New York, Schoken Books, 1969.
21. NELSON, B., *On the Roads to Modernity*, Totowa, Rowman & Littelfield, 1981.
22. PARSON, Talcot, *Action Theory and Human Condition*, New York, Free Press, 1978.
23. PETRARU, Gheorghe, *Teologie Fundamentală şi Misionară. Ecumenism*, Iaşi, Edit. Performantica, 2006.
24. RUNCIMAN, Steven, *La teocratia bizantina*, Milano, Sansoni, 1988.
25. IDEM, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Auckland University Press, 1971.
26. SOUTHERN, Richard William, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.
27. STARK, Werner, *The Sociology of Religion: a study of Christendom,* New York: Fordham University Press, 1966.
28. TAWNEY, R., „La religione e l’ascesa del capitalismo”, în *Opere*, Torino, Utet, 1975.
29. THOMAS, Keith, *La religione e il declino della magia*, Mondadori, 1985.
30. WACH, Joachim, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, Iaşi, Edit. Polirom, 1997.
31. WEBER, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007.
32. IDEM, *Sociologia religiei*, Bucureşti, Edit. Teora, 1998.
33. WILSON, Bryan, *Religion in a Secular Society*, London, C. A. Watts, 1966;
34. ZERNOV, N., *Moscow, the Third Rome*, New York, AMS Press, 1971.

ROMÂNIA DE AZI ÎNTRE GLOBALISM ȘI „RELIGIE CIVILĂ”

Andrei CRIȘAN*

Abstract: ***The Romania between globalism and „civil religion”.*** This paper argues the necessity of the elements of faith in maintaining national identity, in the context of an irreversible phenomenon called globalisation. It draws a comparison between the American model of civil religion and the Romanian one, also considering the prejudices with which the topic of the presence of religion in today's society is debated. Throughout our history, the Orthodox Church has provided a multitude of elements specific to civil religion, thus making a decisive contribution to forging the Greater Romania. The year of our centenial signifies not just an anamnesis of the 1918 event, but also an intensification of our national project, in view of preserving the spiritual unity of the Romanian nation for a long time to come. Thus, we consider the approach of this paper to be crucial, i.e. to highlight the importance of the "unification through religion" of the national spirit, against the background of the globalisation process, as it is the case especially in America. If globalisation promotes secularism, then patriotism should answer it through religion, faith, and the Church. Thus Romania may remain a Christian, unitary, indivisible state.

Keywords*: secularization, globalization, nation, patriotism, The Romanian Orthodox Church, centenary.*

Introducere

Evanghelia lui Hristos presupune esențialmente un *modus vivendi* jertfelnic. Jertfta nu se cere una a sângelui ci a sinelui, a unui sine aflat mereu într-o relație de iubire necondiționată și dezinteresată față de celălalt. Nu se poate vorbi despre un *ego* fără un *alter*, la fel cum nu se poate vorbi

---

* PhD, teacher of religion, sociology and philosophy.

despre iubire decât atunci când există acel *ego* în comuniune cu un *alter*, de aici provenind ideea de altruism. După cum afirma cineva că patriotismul este o formă mai extinsă de altruism este firesc ca creștinul autentic să fie și patriot. Așadar, preocuparea față de propria identitate națională este un act evanghelic, fără a transforma patriotismul în naționalism de tip xenofob sau șovin. Astfel, am considerat că este foarte necesar ca prin acest articol să facem o pledoarie pentru un tip de patriotism profund creștin întrucât considerăm că numai prin elementele creștine cvasi milenare aferente istoriei noastre putem să păstrăm și să ducem pe mai departe națiunea română și mai ales spriritul creștin.

1. Poate fi globalizarea un inamic al României?

Globalizarea modelează atât prezentul cât și viitorul unei națiuni, fiind aproape imposibil de evitat mai ales pentru o națiune care își dorește prosperitate[1]. Așadar, România își dorește un viitor prosper, strălucit și demn, făcând parte dintre națiunile deschise spre globalizare. Însăși „globalizarea” prin Conferința de Pace de la Paris (1919) recunoaște existența și independența României Mari[2]. Prin urmare, globalizarea nu trebuie să fie considerată inamicul numărul unu al României, ci anumite aspecte negative ale acesteia.

Pericolul major al globalizării nu este desființarea Statului Național România, ci anihilarea conștiinței, sufletului, sentimentului de „noi” al românilor. Identitatea de a fi român nu a fost posibilă fără credință, iar când credința și valorile morale, spirituale, culturale care decurg din ea sunt puse în pericol de către globalizare, atunci aceasta devine un veritabil inamic, fapt pentru care este nevoie de o contracarare pașnică dar fermă a acesteia.

[1] Circulația bunurilor, capitalului și serviciilor face ca globalizarea să fie inevitabilă, datorită interdependenței create de către cele mai dezvoltate economii. Mijloacele de comunicare sunt la fel de importante pentru a susține caracterul indispensabil al globalizării, mai ales că ideile și cultura occidentală sunt mult mai ușor de distribuit. În pofida unui reviriment al naționalismului sau cel puțin al formațiunilor politice naționaliste în Europa, care se declară în general antiglobaliste, suntem convinși că trebuie redimensionată întreaga societate umană pentru a fi posibilă eradicarea globalizării.

[2] Fără o astfel de recunoaștere nu avem certitudinea că astăzi mai puteam vorbi despre România. Onestitatea si realismul lucrurilor ne obligă să recunoaștem că integritatea si independența teritorială a României nu sunt posibile fără sustinerea marilor puteri ale lumii, în speță SUA. Prin urmare, România există în special datorită națiunilor care reprezintă globalizarea.

Un mijloc de contracarare a unui tip de globalizare care denaturează identitatea spirituală a românilor este adoptarea așa-numitei Religii Civile.

2. Religia Civilă sau „eternizarea” națiunii prin credință

Sunt puține popoare care să aibă parte de o istorie de care să depășească trei milenii. Grecii, chinezii, indienii sau evreii se pot bucura de o istorie așa îndelungată, însă nu putem să nu remarcăm poporul evreu a cărui istorie este una a exilului sau diasporei. Totuși, ceva a contribuit esențial la acest succes multimilenar, iar religia pare să fie vectorul principal al perenității acestui popor. Întrebarea firească este, de ce nu au reușit și alte popoare religioase „să se păstreze” atâta timp? Răspunsul nostru este că niciun popor nu a utilizat religia așa mult în crearea identității etnice și naționale așa cum a făcut-o poporul evreu. Religia Civilă reprezintă modalitatea prin care aspectele metafizice ale religiei se pun în slujba comunității sau unui popor, construind o *comunitate morală*[3].

Itinerariul istoric al relației dintre politică și religie ar avea un început în nașterea statului modern și în consolidarea lui. Ulterior era firesc ca religia să contribuie la edificarea ideii de națiune, popor, societate; aceasta traducându-se prin apariția *religiei civile*. Este importantă aducerea în prin plan a acestei idei, deoarece religia civilă ar putea fi un vehicul al globalizării religiei. Religia civilă este conceptul potrivit căruia națiunea este punctul central al sacralizării. Această idee a fost introdusă de Jean Jacques Rousseau în anul 1762 ca, o „religie politică”, fiind o justificare deliberată a solidarității cetățenilor cu propriul lor stat, prin referirea la principii înalte și de nezdruncinat[4]. Pe urmă, Robert Bellah este cel care a sesizat în Statele Unite un soi de valori pe care societatea respectivă le deține cu scopul coeziunii și al activității corecte a indivizilor. Ideile religioase ale religiei civile au devenit prezente în toate palierele de activitate ale

[3] Charles S. LIEBMAN, Eli‘ezer DON-YIḤYA, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1983, p. 216.

[4] Annika HVITHAMAR, Margit WARBURG, „Introducing Civil Religion, Nationalism and Globalization”, în Annika HVITHAMAR, Margit WARBURG (eds.), *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalization*, Leiden, Brill Publications, 2009, p. 1-2.

societății, dând un sens major unității holistice[5]. Am putea spune că religia civilă contribuie mai degrabă la cristalizarea sentimentului naționalist al cetățenilor unui stat, decât la relaționarea și intimizarea prezenței lui Dumnezeu în societate. Religia civilă ar putea fi o piedică în fața globalizării, însă rămâne de văzut dacă în cercetarea noastră găsim analiști care să susțină contrariul.

3. Religia Civilă în America – model demn de urmat pentru România

În Statele Unite ale Americii relația stat-religie este una profundă. Chiar dacă se declară stat laic, dând libertate totală cetățenilor să creadă în ce vor[6], fără a solicita intervenția instituțiilor religioase în luarea deciziilor, totuși întâlnim o prezență profundă a valorilor religioase în cultura americană[7]. Din acest motiv am găsit de cuviință să luăm ca model de implementare a elementelor de credință în tot ceea ce înseamnă paternul național. În contrapondere cu modelul american îl avem pe cel francez în care simbolurile religioase sunt excluse din orice context național și public.

Deși este un stat laic, religia și-a pus amprenta pe viața politică americană în întreaga ei istorie. Veriga lipsă a relației dintre religie și politică în America este colaborarea instituțională, însă „holismul" sacru al valorilor religioase este liber să se alăture valorilor politice, pentru a forma convingeri față de scopul și destinul națiunii americane. Aici se poate vorbi despre un crez american, iar a fi american înseamnă „a crede" în acest crez. În acest sens, se poate spune că America este o societate religioasă[8]. Michael Angrosino dezvoltă această teorie și explică și mai elocvent modul în care religia civilă a devenit un set de instrumente religioase în sprijinul politicului: „un set de convingeri sau credințe instituționalizate despre națiune, incluzând o credință într-o zeitate transcendentală, care va proteja și conduce (țara) atâta timp cât oamenii și

---

[5] Don HANDELMAN, Galina LINDQUIST, „Religion, Politics and Globalization: The Long Past Foregrounding the Short Present Prologue and Introduction", în *Religion, Politics and Globalization – Antropologial Approaches*, New York, Berghahn, 2011, p. 46.

[6] John GRAY, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London, Allen Lane, 2007, p. 190.

[7] Don HANDELMAN, Galina LINDQUIST, „Religion, Politics and Globalization...", p. 46.

[8] *Ibidem*, p. 46. Silogismul expus mai sus îi aparține lui Rouner citat însă de Michael ANGROSINO, „Civil Religion Redux", în *Anthropological Quarterly*, 72/2002, p. 39-67.

conducerea statului vor respecta legile sale”, iar pilaștrii religiei civile sunt virtuțile libertății, justiției și carității, alături de integritatea personală[9]. Religia civilă poate fi ușor asociată cu patriotismul, care are rolul de a coagula indivizii, iar în cele din urmă cu statul. Patriotismul este o religie civilă unde obiectul venerării este națiunea și statul[10].

De pildă, cu toate că America este o națiune cu fundamente creștine, religia civilă de aici este una care doar folosește elemente și simboluri creștine, fără să se identifice cu creștinismul, acestea infuzând societatea cu aspirații și legitimitate transcendente, care furnizează americanilor o unitate ethică pentru realizarea voinței lui Dumnezeu pe pământ[11]. Prin urmare, rolul Revelației Supranaturale este unul minor. Creștinismul a devenit (în cazul religiei civile) doar o formă culturală, altminteri benefică pentru societate, însă același lucru se putea întâmpla cu orice altă religie, dacă ea ar fi stat la baza apariției statului american. Nu creștinismul ca religie a Adevărului este important, ci capacitatea religiei (în general) de a contribui la propășirea oricărei societăți. Pe de altă parte, politicul poate să clădească pe tiparul religiei civile orice fel de ethos care se consideră a fi benefic societății. Dacă consumerismul se dovedește că este un aspect pozitiv, atunci el va fi propagat prin intermediul religiei civile, iar exemplele pot continua.

Emile Durkheim percepe religia civilă ca pe-o formă înlocuitoare a creștinismului, prin proliferarea moralei individualiste: „ceremoniile, ritualurile și simbolurile naționale sunt asemenea unor elemente cheie ale noului sistem înlocuitor al creștinismului”, iar individualismul moral este „un sistem de credințe care poate garanta unitatea morală a statului”[12]. Religia civilă cuprinde adevărate mituri sociale, iar ca simboluri putem enumera: imnuri, drapele, tablouri, statui, monumente. Religia civilă are în componență și ritualuri ca: sărbători, adunări, adresări prezidențiale, jurăminte în cadrul ceremoniilor. Aceste simboluri palpabile ne duc cu

---

[9] Michael ANGROSINO, „Civil Religion Redux”..., p. 41.

[10] Marcela CRISTI, „Durkheim´s political sociology. Civil religion, nationalism and cosmpolitanism”, în Annika HVITHAMAR, Margit WARBURG (eds.), *Holy Nations and Global Identities*..., p. 64.

[11] *Ibidem*, p. 52.

[12] *Ibidem*, p. 55.

gândul la convingeri intangibile ale religiei civile[13]. Cercetătorii Richard A. Couto și Eric Thomas Weber vorbesc despre capacitatea religiei civile de a creea o punte de legătură între imanent și transcendent, acordând societății un tonus care previne colapsul (societății)[14]. Religia civilă devine așadar tributară religiilor tradiționale și putem afirma că reprezintă elementul median între religie și societatea seculară. Cu toate că, după cum am afirmat mai sus, este tributară religiei, totuși, uneori poate să fie și un adversar. Chiar dacă utilizează instrumente revelatorii, scopul suprem este unul istoric, mundan. Dezideratul central are tentă sociologică, și nu eshatologică, fapt pentru care individualismul și libertinajul omului nu „sunt pietre de moară”, pentru religia civilă. Elementele religiei civile se îngemănează cu cele anti-religioase, fără a intra în conflict.

Valorile pe care este fundamentată societatea americană sunt cele ale tradiției iudeo-creștine, cu toate că este stat secular și laic, asemenea României. Acest aspect ne face să credem că este nevoie în țara noastră de o implementare urgentă a valorilor creștine tradiționale, dacă ne dorim un viitor sigur pentru poporul român. Cu toate că America este un „proiect special”, mai ales al evreilor[15], fiind considerat un adevărat „Pământ al Făgăduinței”, iar poporul american „noul popor ales”[16], și poporul român are o valoare unică în istoria creștinismului pentru faptul că nu a avut parte de o încreștinare ci s-a născut creștin.

4. Utilitatea religiei civile în România

Istoria Românilor ne arată că fiecare formă de cucerire venită din partea altor popoare a reprezentat încercarea de implementare a unei alte religii coroborată cu subjugarea credinței ortodoxe. În Țara Românească și Moldova aceste intenții s-au concretizat prin încercarea de cucerire venită din partea Imperiului Otoman, față de care s-a realizat o adevărată baricadă în care credința creștină a contat enorm, putând identifica

[13] Richard A. COUTO, Eric Thomas WEBER, „Civil Religion”, în Richard A. COUTO (ed.), *Political and Civic Leadership: A Reference Handbook*, Washington D.C., Sage Press, 2010, p. 509.
[14] *Ibidem*, p. 511.
[15] Hans KOHN, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan Co., 1961, p. 665.
[16] Anson Phelps STOKES, *Church and State in the United States*, vol. 1, New York, Harper & Co., 1950, p. 467-468.

elemente specifice religiei civile[17]. În Transilvania, rolul elementelor specifice credinței ortodoxe este unul central în menținerea identității românești. Perioada comunistă o putem considera o formă de ocupație străină și datorită dorinței artizanilor acestuia de a implementa ateismul în România, ca metodă de anihilare a conștiinței naționale.

Astăzi, globalismul își propune alinierea României la valorile civilizației postmoderniste mai ales prin înlocuirea elementelor tradiției creștine din țara noastră. Cu toate că Europa a fost singurul continent creștin în totalitate, astăzi vorbim de *Europa hristofobă*, iar o parte a societății își dorește să facă parte din acest proiect. Scopul studiului nostru este constatarea si soluționarea lipsei patriotismului creștin. Propunerea noastră se referă la identificarea câtorva aspecte care pot ajuta la accentuarea și revalorizarea conștiinței patriotice, dar nu în sens ceaușist, ci în unul profund creștin. Am afirmat că este imposibil să vorbim de un „proiect de țară" fără un proiect al conștiinței românești, care nu poate să dea greș.

Ne-am propus să categorisim elementele specifice religiei civile în trei domenii: doctrinar, moral și cultic.

Elementele cu caracter doctrinar sunt cele care arată că Dumnezeu a avut un plan cu poporul român, adeseori în răspăr față de cursul firesc al istoriei. Fundamentele ideatice ale unui popor trebuie să arate excepționalismul religios al trecutului său. Doar în măsura în care se consideră unic în lume, are puterea dăinurii, iar unicitatea nu este numai opera propriilor realizări, ci conlucrarea cu o Divinitate care îl face convins de acest lucru. Așadar, ne propunem să aducem câteva exemple în acest sens: poporul român s-a născut creștin, revendicarea apostolică a creștinismului românesc[18] sau păstrarea identității românești fără ca românii să fi fost imperialiști, denotă planul și providența lui Dumnezeu față de poporul român etc. Robert Bellah vorbește într-un articol dedicat religiei civile, despre arhetipurile biblice pe care America le folosește în

---

[17] De exemplu, ideea de a construi o mânăstire pentru fiecare bătălie purtată de Sfântul Ștefan cel Mare, sau pretenția domnitorilor români de apărători ai creștinismului european. De asemenea, canonizarea celui mai mare domnitor al Moldovei reprezintă un gest apropiat de ceea ce înseamnă religia civilă. Mai putem găsi ca element specific religiei civile și încredințarea educației în sarcina Bisericii în perioada Evului Mediu.

[18] Viorel IONIȚĂ, *Originile și implicația ortodoxiei în istoria poporului român*, disponibil la https://www.crestinortodox.ro/editoriale/originile-implicatia-ortodoxiei-istoria-poporului-roman-70070.html (accesat la 12.04.2018).

edificarea ideatică a religiei civile[19]. Sanctificarea națiunii române prin evidențierea aspectelor prin care se poate realiza acest lucru nu este pe placul globaliştilor. Asistăm astăzi la o „ştergere" din memoria colectivă sau din spațiul public a tot ceea ce ar putea intensifica identitatea de neam, pusă la cale de către globalişti. Anticlericalismul, spre exemplu, este metoda de discreditare atât a clericilor Bisericii Ortodoxe Române de azi, cât și a celor din întreaga ei istorie care au o contribuție centrală în istoria culturii române. Criticile aduse de către mass-media instituțiilor religioase sunt preponderent împotriva Bisericii Ortodoxe Române, deoarece celelalte instituții nu se suprapun pe istoria poporului român. Aceștia sunt conştineți că Biserica Ortodoxă Română este singura instituție fără de care acestui popor îi va fi greu să reziste, fiindcă acesta a avut parte în istoria sa de perioade mult mai grele, iar Biserica a rămas în permanență un reper indestructibil.

Am vorbit pe parcursul acestui articol de modelul american de religie civilă, și putem să presupunem că America și-ar fi respectat la maximum o anume instituție religioasă dacă aceasta ar fi fost singura reprezentativă, sau care să fi stat la baza edificării statului națiune american. Respectul și valorizarea Bisericii Ortodoxe în România ar putea fi o formă autentică de religie civilă, iar acest lucru ar trebui să fie susținut de către stat, în primul rând. Noi am adoptat un model secular și anticlerical de proveniență franceză, care predispune la pierderea identității naționale.

Morala aferentă unui soi de religie civilă în România se manifestă în primul rând prin valorile morale care fundamentează „comunitatea morală" (cf. Emile Durkheim) românească și care erau (până în secolul trecut) ridicate la rangul de valori inexpugnabile. Însă, comunismul și mai apoi *bruxellismul* globalist au pus la îndoială legitimitatea acestora în contextul modernizării societății românești. Prin urmare, s-a creat sentimentul că doar prin înlocuirea unor asemenea valori România poate să se modernizeze.

În cadrul jurământului depus de către conducătorii țării la învestirea în funcțiile de înalți demnitari textul rostit cu mâna pe Biblie pare o lecție de religie civilă: „Jur să-mi dăruiesc toată puterea şi priceperea pentru propăşirea spirituală şi materială a poporului român,

---

[19] Robert BELLAH, „Civil Religion in America", în *Religion in America*, Winter 1967, vol. 96, no. 1, p. 1-21.

să respect Constituţia şi legile ţării, să apăr democraţia, drepturile şi libertăţile fundamentale ale cetăţenilor, suveranitatea, independenţa, unitatea şi integritatea teritorială a României. Aşa să-mi ajute Dumnezeu!”[20]. Propășirea spirituală reprezintă prima îndatorire, ceea ce demonstrează maxima importanță a spiritului național, care astăzi pare că se cere în primul rând încălcat. Prin urmare, caracterul jurământului este unul mai mult metafizic decât material.

Am amintit de comunitatea morală susținută de religia civilă. Religia civilă actuală promovează un soi de creștinism individualist în detrimentul celui evanghelic și aducem ca argument, în acest sens, promovarea cu orice preț a drepturilor omului[21]. Această atitudine reflectă o luptă tacită împotriva modului-de-a-fi-patriotic, iar globalizarea înseamnă ridicarea libertății la rangul de valoare absolută, chiar cu riscul pierderii simțului patriotic. Cu siguranță că astăzi românl-european nu mai simte dorința sacrificiului pentru patrie, fiindcă nu percepe sacralitatea națiunii, așa cum crede patriarhul Kiril despre propria țară, pe care o numește „Sfânta Rusie”[22]. Prin urmare, ar trebui ca statul român să acorde o atenție sporită elementelor care contribuie la sacralizarea națiunii.

Rolul pe care îl joacă educația morală și mai ales „ora de religie” în edificarea „arhitecturii morale”[23] a societății românești este capital. Prin intermediul acestei forme educative se poate construi un set de valori specifice religiei civile, deoarece istoria ne arată succesul implicării Bisericii Ortodoxe în educația de natură patriotică, civică, socială etc. Probabil că există o luptă tacită împotriva predării religiei în școală, provenită dinspre sferele globaliste externe și care sub pretextul „drepturilor omului” se dorește „liberalizarea” gândirii elevilor. Teama de asimilare a unor atitudini patriotice în cadrul orelor de religie îi face pe majoritatea globaliștilor să perceapă fără sens și anacronică prezența religiei în școală.

---

[20] *Constituția României*, art. 82, alin. 2, disponibil la http://www.constitutiaromaniei.ro /art-82-validarea-mandatului-si-depunerea-juramantului/ (accesat la 13.04.2018).

[21] Noi nu ne declarăm împotriva ideii de libertate întrucât este darul lui Dumnezeu, însă devine antisocială când se încalcă valorile unui popor.

[22] Patriarhul KIRIL al Rusiei, *Mesaj de Paști*, disponibil la http://www.cuvantul-ortodox.ro/recomandari/patriarhul-kirill-sfanta-rusie-ucraina-acord-geneva-incalcat/ (accesat la 16.04.2018).

[23] Robert BELLAH, Phillip E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper & Row, 1980, p. 153.

Tema familiei este una actuală în societatea românească fiindcă există curente de opinie diferite. Unele își doresc o reafirmare a caracterului sacrosant al familiei, iar altele se declară în favoarea modernizării acesteia. Ofensiva împotriva familiei poate fi considerată și una împotriva consolidării religiei civile în România, iar răspunsul printr-un referendum care să statornicească „familia tradițională" în Constituție pare mai mult decât oportun. Sacralizarea familiei înseamnă o societate sănătoasă, dar și prilej de edificare a religiei civile. Astfel, considerăm că este imperioasă organizarea Referenumului pentru modificarea Constituției în favoarea familiei formată dintre un bărbat și o femeie, în anul centenar 2018. Reușita unui astfel de Referendum este, în special, una simbolică, prin care românii pot oferi o poziție tranșantă împotriva tăvălugului globalizării de tip neoliberal.

Un ultim element care reprezintă fațeta cultică a studiului nostru este Catedrala Mântuirii Neamului. Dorim să reliefăm necesitatea acesteia din punctul de vedere al religiei civile. Similitudinea exprimată (în textul postat pe site-ul catedralei care evidențiază importanța națională) între Catedrala Mântuirii Neamului și Washington National Cathedral (SUA) este mai mult decât relevantă pentru a trata simbolismul acesteia în contextul religiei civile: „National Cathedral din Washington este catedrală naţională, în care au loc şi ceremonii cu valoare de simbol naţional"[24]. De pildă, Richard Benjamin Crosby afrimă despre Catedrala Națională din Washington că „este cel mai sfânt loc de celebrare a celor mai sublime ritualuri ale religiei civile americane"[25]. De asemenea, Catedrala se vrea a fi „un catalizator a armoniei spirituale în națiunea noastră (americană n.n.), reconciliere între credințe și compasiune în lume"[26]. Cu siguranță că existența unui „edificiu al credinței" în România stârnește indignarea forțelor externe care nu-și doresc un astfel de simbol. Ca argument în

[24] *De ce construim Catedrala Mântuirii Neamului şi care este semnificaţia acesteia?*, disponibil la http://www.catedralaneamului.ro/index.php/simbolism-teologic (accesat la 22.04.2018).

[25] Richard Benjamin CROSBY, „Civil Religion, Nativist Rhetoric, and the Washington National Cathedral", în *Journal of Communication & Religion*, vol. 39, issue 4, Winter 2017, p. 68.

[26] *About the Cathedral*, disponibil la https://cathedral.org/about-the-cathedral/mission-and-vision (accesat la 28.04.2018).

sprijinul acestei afirmații avem adversitatea cu care este privită finanțarea construirii din banii publici (cu toate că o mică parte din finanțare provine din acești bani).

Lupta împotriva Bisericii Ortodoxe purtată de către latura progresistă a societății românești ne face să credem că această instituție este singura care poate reconfigura identitatea românească în anul centenar 2018. Celelalte religii și confesiuni „nu și-au făcut loc” în AND-ul poporului român așa cum a reușit Biserica Ortodoxă Română.

Concluzii

Artizanii globalizării percep Biserica Ortodoxă Română ca pe un veritabil pericol din cauza contribuției ei la crearea religiei civile în România, ci nu caracterului ei de confesiune creștină. Acesteia îi este contestat caracterul național și nu cel religios.

Religia civilă poate să reprezinte un liant între societatea seculară și religie, dar mai ales între statul post-comunist și elementele creștine fundamentale. Considerăm că edificarea religiei civile în România este lacunară întrucât nu este susținută decât de o parte a partidelor politice, chiar președintele țării fiind uneori reticent la propagarea ideii despre care am vorbin în acest articol.

Modelul american de care am amintit în lucrare îl considerăm ideal pentru o Românie demnă și suverană, iar sarcina principală de creare acelei unități holistice naționale o are Biserica Ortodoxă Română.

Folosirea religiei civile în consolidarea proiectului național nu lezează principiile unui stat laic (așa cum nu o face nici în SUA), asigurând, în același timp, un set de simboluri indispensabile atât națiunii cât și comunității.

În anul 2018, când sărbătorim 100 de ani de la Marea Unire, considerăm benefic demersul adoptării unui model românesc de religie civilă fiindcă nu ducem lipsă, după cum am arătat, de aportul incomensurabil al credinței creștine ortodoxe în edificarea poporului și națiunii române. Artizanii globalizării percep Biserica Ortodoxă Română ca pe un veritabil pericol din cauza contribuției ei la crearea religiei civile în România, ci nu caracterului ei de confesiune creștină. Acesteia îi este contestat caracterul național și nu cel religios.

Religia civilă poate să reprezinte un liant între societatea seculară și religie, dar mai ales între statul post-comunist și elementele

creștine fundamentale. Considerăm că edificarea religiei civile în România este lacunară întrucât nu este susținută decât de o parte a partidelor politice, chiar președintele țării fiind uneori reticent la propagarea ideii despre care am vorbin în acest articol.

Modelul american de care am amintit în lucrare îl considerăm ideal pentru o Românie demnă și suverană, iar sarcina principală de creare acelei unități holistice naționale o are Biserica Ortodoxă Română. Folosirea religiei civile în consolidarea proiectului național nu lezează principiile unui stat laic (așa cum nu o face nici în SUA), asigurând, în același timp, un set de simboluri indispensabile atât națiunii cât și comunității.

În anul 2018 când sărbătorim 100 de ani de la Marea Unire, considerăm benefic demersul adoptării unui model românesc de religie civilă fiindcă nu ducem lipsă, după cum am arătat, de aportul incomensurabil al credinței creștine ortodoxe în edificarea poporului și națiunii române.

Referințe bibliografice:

1. *Constituția României*, art. 82, alin. 2, disponibil la http://www.constitutiaromaniei.ro/art-82-validarea-mandatului-si-depunerea-juramantului/ (accesat la 13.04.2018).
2. *About the Cathedral*, disponibil la https://cathedral.org/about-the-cathedral/mission-and-vision (accesat la 28.04.2018).
3. ANGROSINO, Michael, „Civil Religion Redux", în *Anthropological Quarterly*, 72/2002.
4. BELLAH, Robert, „Civil Religion in America", în *Religion in America*, Winter 1967, vol. 96, no. 1.
5. BELLAH, Robert / HAMMOND, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper & Row, 1980.
6. COUTO, Richard A., / WEBER, Eric Thomas, „Civil Religion", în *Political and Civic Leadership: A Reference Handbook*, Richard A. COUTO (ed.), Washington D.C., Sage Press, 2010.
7. CRISTI, Marcela, „Durkheim´s political sociology. Civil religion, nationalism and cosmpolitanism", în Annika HVITHAMAR, Margit WARBURG (eds.), *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalization*, Leiden, Brill Publications, 2009.
8. CROSBY, Richard Benjamin, „Civil Religion, Nativist Rhetoric, and the Washington National Cathedral", în *Journal of Communication & Religion*, Winter 2017, vol. 39, Issue 4.

9. *De ce construim Catedrala Mântuirii Neamului şi care este semnificaţia acesteia?*, disponibil la http://www.catedralaneamului .ro/index.php/simbolism-teologic (accesat la 22.04.2018).
10. GRAY, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London, Allen Lane, 2007.
11. HANDELMAN, Don / LINDQUIST, Galina, „Religion, Politics and Globalization: The Long Past Foregrounding the Short Present Prologue and Introduction”, în *Religion, Politics and Globalization – Antropologial Approaches*, New York, Berghahn, 2011.
12. HVITHAMAR, Annika / WARBURG, Margit, „Introducing Civil Religion, Nationalism and Globalization”, în Annika HVITHAMAR, Margit WARBURG (eds.), *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalization*, Leiden, Brill Publications, 2009.
13. IONIȚĂ, Viorel, *Originile și implicația ortodoxiei în istoria poporului român*, disponibil la https://www.crestinortodox.ro/ editoriale/originile-implicatia-ortodoxiei-istoria-poporului-roman-70070.html (accesat la 12.04.2018).
14. Patriarhul KIRIL al Rusiei, *Mesaj de Paști*, disponibil la http://www.cuvantul-ortodox.ro/recomandari/patriarhul-kirill-sfanta-rusie-ucraina-acord-geneva-incalcat/ (accesat la 16.04.2018).
15. KOHN, Hans, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan Co., 1961.
16. LIEBMAN, Charles S. / DON-YIḤYA, Eli‘ezer, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1983.
17. PHELPS STOKES, Anson, *Church and State in the United States*, vol. 1, New York, Harper & Co., 1950.

ORTHODOXY AND NATIONAL CULTURE: ROMANIA AND EUROPE

Capodistrias HÄMMERLI*

Abstract: This paper examines the concept of culture from a theological perspective, arguing that religion is a necessary source of culture and that nations are the loci where specific cultures take shape. After a brief historical view on how Christianity came to reshape from inside the Pagan culture of Antiquity, this papers shows that a distinctive European culture emerged in late Middle-Ages, from the legacy of the Carolingians and specific theological developments in the West. The word "Europe" became common during Renaissance to describe the culture of the West. This essay discusses different religious, historical, and cultural characteristics that set Romania apart from Western European countries. It concludes that Romania should not take for granted its "Orthodox culture", but rather continue to strive towards the fostering of an authentic Orthodox culture, which is never completely realized.

Keywords: *the concept of culture, Orthodoxy, national culture, Romanian culture, European culture.*

1. What is a Culture?

The etymology of the word *culture* is complex, rich with many interwoven layers, whose meanings are difficult to untangle. The English word was borrowed from the Middle French *culture*, itself coming from the Latin *cultura*, which in turn originated from the Latin word *colo*, *colere* which means "cultivate, take care of". *Cultura* is also related to *cultus,* which means "till, cultivate, worship".

The medieval meaning of the word was above all concrete and related to the act of taking care of a land so that it would produce a good

* Rev. PhD Candidate, Theological Department, University of Fribourg, Switzerland.

harvest. However, in French, in the 15th century, there are known occurrences where it had a religious meaning, in relation to the etymon *cultus*. From an Orthodox perspective, this organic relation of the word *culture* with the act of worship is of great importance.

The origin of the modern meaning of the term *culture* has a classical Latin origin. Cicero, in his *Tusculan Disputations*, wrote of a cultivation of the soul, "cultura animi", thereby giving a new, figurative, meaning to a word until then only related to agriculture. A similar meaning, "the enrichment of the mind", was dominant in 16th century France. The word came to mean, in the 19th century, "body of representations, moral norms and ideological judgments, which are transmitted within a specific community or nation". This meaning overlaps with the term *Weltanschauung* in that it includes a normative element, which was absent or much weaker in the previous centuries.

In German, *Kultur* is what comes from the work of men, as opposed to *Natur*, that which is untouched by mankind. This German distinction made inroads both in English and French, especially in the realm of philosophy. In the early 20th century, the word *culture* received new imports from the fields of anthropology and sociology. Its meaning was enlarged from "high culture" to a much broader meaning, which includes the *way of life* of a people, its *ethos* informed and grounded in a specific religion or worldview. It is culture in this broader sense, not limited to "high culture", which will constitute the focus of this paper.

2. Religion – the Seed of Culture

T.S. Eliot, in his famous essay *Notes towards the Definition of Culture*[1], states:

> The first important assertion is that no culture has appeared or developed except together with a religion.

Eliot does not affirm this from a theological vantage point of view, but as a mere socio-historical observation. No great culture has come to be in a context that was not permeated by a religion. This observation corresponds to

[1] T.S. ELIOT, *Notes towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber Limited, 1948.

the *cultus* etymological element discussed above. The source and seed of culture is religious. This is also the conclusion of Berdyaev:

> Culture is begotten of a cult. Its sources are sacral. It was conceived around the setting of temple and in its organic period it was connected with the religious life. Thus it was in the ancient great cultures, in the Greek culture, in the medieval culture, in the culture of the early Renaissance. [...]
>
> A culture, wherein is a religious depth, always strives towards resurrection. In this regard the grandest model of a religious culture is the culture of ancient Egypt. It was all based upon a thirst for eternity[2].

In his essay, Eliot is careful, on the one hand, to *distinguish* religion and culture and, on the other hand, to express how intimate they are to each other. While trying to define the *relation* between religion and culture, he says:

> We may go further and ask whether what we call the culture, and what we call the religion, of a people are not different aspects of the same thing: the culture being, essentially, the incarnation (so to speak) of the religion of a people[3].

Thus, *culture* could be defined as the form, the way of life, which takes shape in a specific nation or people *from* a specific religion. It is obvious that different religions will produce different cultures. But it is also true that the same religion, for example Orthodox Christianity, will produce different cultures in different *contexts*. Those cultures coming from the same religion will have something in common, the same "soul", which will allow them to recognize each other as stemming from the same source. However, they will also differ, because religion is embodied differently in each single *context*.

3. Nations – The 'Lands' of Culture

We have said that *culture*, from its very etymology, was bound to a *land* where it grows. The seed does not flourish abstractly in the air, but needs the nourishment of the earth in order to develop. In keeping with

---

[2] Nicholas BERDYAEV, *The Philosophy of Inequality*, frsj Publications, 2015, p. 257-258.
[3] T.S. ELIOT, *op. cit.*, p. 28.

this agricultural metaphor, we can now introduce a second element that is central for the fostering of any culture. This element is a specific *people*, a human community, which is the *locus* of culture.

One of the main ideas of Eliot is that the diversity of cultures, even when they originate from the same religion, is a good thing in itself. Orthodox Christianity can be the root of differentiated legitimate cultures, because the seed grow differently in different soils.

Eliot distinguishes different levels of culture, from the regional (down to a specific village), via a national level of culture, up to the (very problematic) level of a world culture. His account, centered on Great Britain, of how regional cultures enrich each other and take part in a higher national culture is very interesting. The sense of community exists at different levels – hence there exists different overlapping layers of culture. However, in each case, from village to nation, there is a specific community, with its particular identity, who is the bearer of that culture.

The key question concerns the theological foundations of *national culture*. In Genesis 10, Holy Scriptures define the concrete foundations of the concept of a *people* or a *nation*. This text is fundamental for a Christian understanding of the concept of *nation*, because it grounds *nationhood* in the order of Creation and the blessing of the Creator. Genesis 10 presents the genealogy of Noah's three sons, who were to repopulate the Earth after the Flood. The most striking element of this genealogy is that it is not centered on individuals, but on *peoples*. The notion underpinning the text is that of spatial dispersion of peoples. Mankind does not remain in one place, with only one language – the project of political and cultural unity mankind as a whole is condemned in the Babel narrative –, but rather spreads over the face of the earth. The text says:

> These are the sons of Japheth in their *lands*, each with his own *language*, by their *families*, in their *nations*[4].

The comment of Claus Westerman, the famous German exegete, is worthwhile:

> V. 5b is a 'refrain verse' which recurs after each of the three groups of peoples, vv. 5b, 20, 31. It closes a section in a solemn, monotonous way like

[4] Genesis 10,5b quoted according to the Revised Standard Version (RSV).

> the close of each of the days of creation... He is saying that a people is more than a mere conglomeration of persons; it is an articulated part of the human race, and the race exists only in these parts. There are certain basic elements common to all that indicate that they share in the human race — the land, which is the people's living space and provides it with food; the language, which binds all members of the people together and makes meaningful existence and community life possible; the families (clans), which give continuity to the life of the people as generation follows generation. [...]
>
> As far as we know this is the first attempt in the history of humankind to conceive and define the basic elements of the entity 'people'. It arose from the theological impulse to express how the separation of humankind into people is grounded in the will and blessing of the creator[5].

This text indicates that mankind is *one*, as all peoples or nations descend from a common ancestor (Noah), and simultaneously points to the *diversity* of nations, which assumes separation and differentiation of peoples, based on the criteria of land, language, and blood. Mankind is therefore a *whole* in the diversity of nations, which does not destroy the unity of mankind, nor does the unity of mankind impinge upon the diversity of peoples. This text presents positively this differentiation of mankind into a multitude of peoples and gives a foundation for the existence of several cultures. Mankind is a *whole*, and there is only one true religion, however this unique religion should be embodied or incarnated in a *diversity* of peoples. Whereas diversity of religion can only be a defect, diversity of culture is not.

It is not in the scope of this paper to explore in details the ways in which each of the three elements mentioned above might impact an authentic Orthodox culture. However, I want to give some examples, to better define what I have in mind. The *land*, its geography and climatic conditions have a tremendous impact on the culture of a people. Orthodox Eskimos and Pygmies, even if they would confess the authentic Christian religion, would still embody it differently at a concrete level. Food and meals play an important role in any Orthodox culture, and the detail of the rituals connected with them will vary from one Orthodox nation to the

---

[5] Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11: a Commentary*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984, p. 508-509.

other. Church architecture is also influenced by the natural resources provided by the land – think of the tradition of wooden churches in Romania, a country with many forests.

Language is at the same time the repository of a culture and the means for its further development. Of the three aspects mentioned in Genesis 10, it may seem the most obviously connected to culture. Language is always permeated by the ethos and worldview of the people who speaks it. Eliot says:

> [O]ne unity of culture is that of the people who live together and speak the same language: because speaking the same language means thinking, and feeling, and having emotions, rather differently from people who use a different language[6].

English contains a host of words whose meaning is charged with Christian import. One can think of words like *church*, where the Christian meaning is completely dominant, or words like *obedience*, whose history contains specific Christian nuances (and which in todays English bears pejorative overtones, due to the collapse of Christianity in the West). A language is a key *locus* of the conscience and sensibility of a people. It contains the most abstract and the most concrete terms. It possesses an organic aspect that makes it possible for a people to communicate. If the culture standing behind the language is unified, as for example the culture in France during the reign of Louis XIV, when French language reached the height of its classical form, the language also possesses a unity and a center, a foundation that nourishes it from within. Culture does not disintegrate primarily because sophistication provokes a divide between different parts of culture, but above all because the underlying force of religion is no longer there to unify and nurture the culture and its language. This feeling is expressed in *The Second Coming*, the famous poem of Yeats

> Things fall apart; the centre cannot hold; Mere anarchy is loosed upon the world […][7].

---

[6] T.S. ELIOT, *op. cit.*, p. 121.

[7] William Butler YEATS, "The Second Coming", in The Collected Poems of W.B. Yeats, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2008.

The last aspect mentioned in Genesis 10 as a concrete foundation of a people is the *family*. The word in Hebrew refers to the bloodline, which contains the idea of continuity and refers to the larger family or clan, which expands through time. This third aspect may seem, at first sight, less related to culture. However, culture is something the fathers hand down to their sons. The principle of transmission and continuity is central to all cultures. Culture is not something that is started from scratch, but is on the contrary founded on the veneration of the ancestors and how they lived and worshipped God (in the case of a Christian culture). In the words of Berdyaev:

> The nobility of every true culture is defined by this, that the culture is a cult of ancestors, the veneration of cemeteries and memorials, the connection of sons with fathers. Culture is based upon a sacred tradition. […] A culture is always proud of the antiquity of its origin, of its inseparable connection with a great past[8].

Eliot also insists on the importance of families as depositories of culture:

> But by far the most important channel of transmission of culture remains the family: and when family life fails to play its part, we must expect our culture to deteriorate. […] In the present age [family] means little more than the living members. […] What is held up for admiration is not devotion to a family, but personal affection between the members of it. […] But when I speak of the family, I have in mind a bond which embraces a longer period of time than this: a piety towards the dead, however obscure, and a solicitude for the unborn, however remote. Unless this reverence for past and future is cultivated in the home, it can never be more than a verbal convention in the community[9].

4. The Birth of a Christian Culture

We have discussed above the *seed* of culture (religion) and its *context* or *locus* (the 'land' of culture), which is the *nation*. The third aspect we have encountered in the very meaning of the word *culture* is the

---

[8] Nicholas BERDYAEV, *op. cit.*, p. 257.
[9] T.S. ELIOT, *op. cit.*, p. 43-44.

necessity of human work and effort to create and grow a culture – this is the necessary tilling of the soil.

Since a culture can only be a concrete, embodied reality, I will exemplify this aspect of human work by the Christianization of the Roman Empire and its culture.

In the wake of the conversion of Saint Constantine the Great, the Roman Empire eventually became largely Christian. Christianity became the dominant religion in the context of a pre-existent Graeco-Roman culture grounded on Pagan religion. It was a rich and highly sophisticated culture, which had developed for centuries. It can also be called a *classical* culture in the sense given by Berdyaev:

> Classical culture is an immanent culture, realizing a completeness within bounds, a closed-in and accomplished completeness upon the earth. It strives for strict forms, not permitting of impulses, and in it are not realized the boundless distances. [...] Classical culture does not know of another world beyond its bounds, and says nothing about it[10].

What is remarkable is that Christianity had the strength to create anew the culture of Antiquity, profoundly changing its meaning, by opening it up to the living God. Christianity could not allow for any satisfaction in culture itself as it was, but rather re-oriented the Graeco-Roman culture towards the transcendent, reminding always that perfection and completeness are not possible in this world[11]. Therefore, the Christian culture that was born of the encounter of the Gospel (the seed) and the Roman Empire (the *locus*) was a culture aware of its limits and whose mission was understood as fostering the remembrance of God.

The toil of men, the tilling of earth, which was necessary to create this new Christian culture in the context of the Roman Empire, was undertaken by the Fathers of the Church. They used words and concepts borrowed from Greek philosophy, but they redefined the meaning of those words by setting them in a Christian framework. They freely used the resources offered by the classical culture to create a new culture.

---

[10] Nicholas, BERDYAEV, *op. cit.*, p. 265. This short paragraph does not apply to all the culture of Antiquity – there are exceptions.

[11] Nicholas BERDYAEV, *op. cit.*, p. 265.

The Roman Emperors also played a major role in the advent of this new culture. Saint Justinian, for example, profoundly changed the laws and the understanding of the role of the state and played a major role in the advent of Christian law[12].

This encounter between the culture of Pagan Antiquity and Christianity gave birth to a Christian culture, which we may call the Roman Christian culture – since it became the culture of the Empire of the Romans.

This new Roman Christian culture, which was alive for a millennium in the New Rome, became the matrix of most of the subsequent Orthodox cultures, including the culture of modern Romania. The Gospels were written in Greek, one of the two main languages on the Roman Empire, and Christian theological vocabulary was crafted in Greek, which became the mother tongue of the Church. In that sense, Latin comes second, as well as other lesser languages which also translated and expressed the meaning of the theological inheritance of the Great Ecumenical Councils. Fr. George Florovsky says that this Hellenic (as he calls it) Christian culture received a specific role to play in the world history. In the words of Berdyaev:

> Ancient culture was saved for eternity by Christianity.

Romanian language was born from Latin and developed from the start within the context of the Christian Roman culture inherited from the first *Romania*, the Christian Roman Empire.

5. The Rise of European Culture

The habit to use modern names to refer to ancient territories is particularly misleading in the case of Europe. Those who lived during the first millennium of our era in the westernmost peninsula of the Eurasian continent were unaware that they would be referred to as *Europeans* in our contemporary history books. The very word "Europe" did not become common until much later in the second millennium, until the time of Renaissance, when it became trendy.

---

[12] Cf. John, MC GUCKIN, *The Ascent of Christian Law*, New York, SVS Press, 2012.

The emergence of a *European conscience* and identity was a long process, whose unfolding is a debated historical topic. However, the pivotal role of Charlemagne, as the founder of a civilizational *Lebensraum* apart from the Roman Empire and its Orthodox Faith, must be underscored. The Carolingian dynasty established the imperial *Francia*, whose core territories (France and Germany) constitute the center from which the European Union took shape through the recent reconciliation of the heirs of the Franks[13].

Charlemagne played a decisive role in estranging the West from its Orthodox roots, by promoting the Filioque and claiming to be the Emperor of the Romans, while there was still – and for more than 6 centuries thereafter – an Orthodox Roman imperial power in Constantinople. The Popes who still were Roman citizens and loyal to the Emperor in Constantinople resisted the Carolingian interpolation of the Filioque until its adoption in 1014 by the first Frankish Pope of Rome.

After the excommunication episode of 1054, the Gregorian reform started a series of profound transformations that gave rise to the centralized Medieval Papacy and its absolute religious authority over the West. As noted by Yves Congard[14] himself, Western Christianity changed more deeply in the 11th and 12th centuries than in almost the entire first millennium.

During the same period, Romania[15] went from its noontide with Emperor Saint Basil II (976-1025) to the irreversible decline of its military power and the never ending shrinking of her borders, until its final collapse

[13] What eventually became the European Union started in the early 1950s with trade deals between France and Germany, aimed at developing a peaceful relationship between the two countries, after three major wars in less than 100 years, from the time of Bismarck to the end of World War II.

[14] Cf. Yves CONGAR, *Neuf cents ans après. Notes sur le 'Schisme oriental'*, Paris, Éditions Chevetogne, 1954.

[15] The proper name often used in those times for the Christian Roman Empire by its own citizens, also known in Western scholarship by the pagan name of "Byzantium." This ancient name also gave itself to the expression "the Byzantine Empire," coined in the 16th Century in French by Hieronymus Wolff. Both in Latin and Greek, the name of the Christian Empire was either "the Roman Empire" or "Romania." "Eastern Roman Empire" is also a modern historiographical term, used to distinguish the eastern Christian territories from the later western kingdoms.

in 1453 and its political absorption in the new Ottoman power – while however maintaining its religious identity through the millet system.

In the West, the so-called "Holy Roman Empire", which emerged from the Francia of the Carolingians, entered into a long lasting conflict with the Papacy, which claimed the political regnum and tried to establish itself as a political power. The imperial and Papal models of unity, though diverging, both contributed to bring to fruition a distinctive cultural conscience that had started with Charlemagne's Empire. The Franks played an indisputable role in the creation of the Papacy, which in turn was the main religious and cultural matrix of European culture.

The formation of this new specific Western conscience and culture, which continued to grow in strength and confidence throughout the 12th and 15th centuries, laid so strong a foundation for the European identity that even the emergence of the Nation-States in the 15th century and the definitive breach in religious unity caused by the Protestant Reformations of the 16th century could not destroy it. From the time of Christopher Columbus onwards, Europe became the leading culture and power in the world, the first to achieve dominion over (almost[16]) the whole planet.

The testimony of Eliot is such:

> When we consider the western world, we must recognize that the main cultural tradition has been that corresponding to the Church of Rome. Only within the last four hundred years has any other manifested itself; and anyone with a sense of centre and periphery must admit that the western tradition has been Latin, and Latin means Rome. [...] From this point of view, the separation of Northern Europe, and of England in particular, from communion with Rome represents a diversion from the main stream of culture. [...]
>
> The life of Protestantism depends upon the survival of that against which it protests, and just as the culture of Protestant dissent would perish of inanition without the persistence of Anglican culture, so the maintenance of English culture is contingent upon the health of the culture of Latin Europe, and upon continuing to draw sustenance from that Latin culture[17].

---

[16] Only six countries have never been European colonies, including China and Turkey. The Americas, Africa, Australia, and most Asian countries have been, at some point in history, under the rule of a Western Power.

[17] T.S. ELIOT, *op. cit.*, p. 73-75.

Berdyaev testifies to the same idea:

> European culture is first of all and most of all a Latin and Catholic culture. There is within it an inseparable connection with antiquity[18].

6. European Union's Secular Project of Unity

The contemporary political project of the European Union, called *European integration*, strives to achieve unity: to this extend, it is an heir of the Roman Empire, the imperial Francia, and the Papacy. However, in the context of a thoroughly secularized culture, the very reality European countries are supposed to "integrate to" has dramatically changed. In the 50' and 60', the founding fathers of what later became the European Union were still referring to the Christian heritage and culture of Europe. Not only those references vanished in recent treaties[19], but religious legal pluralism, a strong characteristic in Europe, allowing each country to have its own approach and legislative exceptions in accordance with its majority religion, is being replaced by a robustly uniform secular legal framework.

As the *Crucifix Case* has shown[20], even the jurisprudence of the European Court of Human Rights is now promoting the concept of *neutrality of state*, which is not mentioned in the European Declaration of Human Rights and which was simply not thought as being a part of human rights in the early 1950', when the Convention was first signed. The neutrality of state is a normative concept, which entails the end of the notion of public religion and its shrinking down to the level of a mere private matter. Neutrality of state, as conceived by secularists, means that a state has the duty to ignore the religious identity and culture of its own people, in order to respect pluralism and non-discrimination, which both have become core principles of the recent secular ethos.

---

[18] Nicholas, BERDYAEV, *op. cit.*

[19] Cf. e.g. the fact that the current Lisbon Treaty, signed in 2009, which gives the legal basis for the European Union, ruled out of its preamble the mention of the Christian inheritance or culture of Europe. The only principles or "values" it is referring to are secular.

[20] Cf. *Lautsi vs. Italy*, a major case before the European Court of Human Rights concerning the right to display crucifixes in public school classrooms.

The prescriptive pluralism condoned by the European legal system entails the *moral imperative* that no doctrine can be held as true outside the private sphere. If somebody really holds as true his own convictions, he is called a *fundamentalist*. A person who holds a religious or philosophical conviction that would reject the core assets of Western liberal democracy, such as equality, social justice, freedom, or pluralism is perceived at a threat for the dominant political order and unity that the European Union is trying to foster. For this reason, he needs to be marginalized, which is accomplished by calling him a *fundamentalist*, a label that, in most cases, deprives him from any possibility to pursue an academic, political, or juridical career.

In other words, a *fundamentalist* is simply somebody who holds a substantially different *foundation* of moral and epistemology to be true. *Prescriptive pluralism* has banned *substantial pluralism* from politics and the public forum. In other words, *pluralism*, in order to give (supposedly) universally legitimacy to *liberal democracy*, castigates the heart of what constitutes postmodernity: the reality of a substantial diversity of convictions.

7. Romanian Culture and Identity

Traditionally Orthodox countries as Romania have not passed through the long historical process of the privatization of religion that took place in the West, which brought to the fore the principle of *laïcité* in the wake of Enlightenment and the French Revolution. Romania, Bulgaria, Serbia, and Greece (to name the most prominent) became independent nation-states only during the 19th Century, with the collapse of the Ottoman Empire. In the past, their territories and important parts of their populations had been part of the Christian Roman Empire.

In the Christian Roman Empire, the “Roman” identity was one and the same with the “Christian” identity. This Roman/Christian identity was preserved during the Ottoman rule through the millet system, which established the Orthodox Patriarch of New Rome (which came to be known as Istanbul) as an ethnarch for all the Romans (i.e. the Christians) living in the Sultan’s Empire. When the Ottoman Empire dwindled, new Nation-States on a Western model became independent and once more proclaimed traditional Christianity as their national religion, around which

much of their respective national identity came to coalesce. The church played a major role in the preservation of a continuous ethnic and religious identity defined against that of their Muslim rulers during centuries of Ottoman subjugation. When the Orthodox countries we know today became independent in the 19th century, the Orthodox Church played an important role in their reorganization as newly established states. This Orthodox national history, that predates Communism in the 20th Century, plays again — since the fall of the Berlin Wall — a very important role in the formation of the national identity of those countries.

The main differences at the level of culture between Romania and Europe can be summed up in four points.

First, whereas the public influence of Christianity gradually declined in Western Europe over centuries, Romania went through the sudden and radical breach of the Communist political take over, without gradual transition. Immediately, the traditional monarchical Orthodox Romanian society had to adjust to the new political principles of radical international socialism. When Communism collapsed, religion won back its social position in Romania in a context in which a clear separation between the state and the church, and the confinement of religion to the private sphere, were naturally felt to belong to the recent Communist past, which was viewed very negatively. Western observers may be misled by the solemn declarations of *laïcité* or separation of state and church in Romania. The texts of these laws may very well have been inspired by Western standards, but in the minds of the majority of the population, as well as politicians, a clear and well-established separation of state and church does not exist, and is not recognized in practice.

Secondly, after the fall of Communism, religion has found again a public voice, as well as social and even political influence. There is a public and social revival of Christianity in Romania. The fact of Christianity gaining importance and public influence on such a vast scale is unheard of for more than two centuries in the West, where there has been only a long decline of Christianity and no sign of a revival. Thirdly, there is a strong relationship between Orthodox faith and national identity in Romania, both at the level of public discourse and public life and at the level of individual consciousness.

The fourth point refers to anti-clerical feelings: despite recent media campaigns against the Romanian Orthodox Church, which bear frightening similarities with Communist "demystification process", generally speaking the Romanian population holds clergy and the Church as an institution in high respect. Religion enjoys high authority in society, not only in the private sphere of individual believers, but all the more at the level of public space, public opinion and politics. This is a strong indication of the country's enduring bond between institutional and lived religion.

These four points, (1) no clear separation of state and church, (2) the contemporary revival of Christianity, (3) the strong relationship between religious and national identity, and (4) trust and respect for the Church as an institution are key features that distinguish Romanian culture from Western European culture. In Romania, the idea that *democracy* must be grounded in the traditions and will of *a people* understood as a whole, with its religious and cultural traditions, is resilient. The democratic principle according to which it is the privilege of the majority to define the national identity according to it religious history is still extremely strong in Orthodox countries, which is why, when human rights tend to promote a secular political model, they are met with very negative reactions.

In the West, equality, *laïcité,* pluralism, and other secular principles have entered deeply into the consciousness of people, to the point that public opinion perceives the strong tie between a specific religion and the state as unjustly discriminatory against adherents to other religions or non-believers. Pluralism, as a political doctrine, dictates that religion has to remain a private affair and that neither government nor the legislature should base its decisions on religious principles. By contrast, Romanian popular opinion rejects as a threat to national unity the idea that pluralism should be imposed politically and legally, in order to avoid discrimination and to build a perfectly egalitarian balance between the diverse religions and worldviews.

Conclusion

A crucial question for Romania today is how to preserve and foster a specifically Romanian Orthodox culture. Religion is the *seed* of culture. If the *seed* is corrupted, what good plant could come out of it? It must be clear from the outset that only where the Gospel is rightly preached can an

authentic Orthodox culture take root. Recovering the active and central role of the Christian religion is the first step to foster a truly Orthodox culture in Romania.

One of the main dangers for Orthodox culture today is to mistake the necessary enculturation of the message of the Gospel with the dangerous idea that the Gospel itself must *adapt* to the moral and doctrinal elements of the contemporary secular culture it is preached to. The idea that the Gospel needs to be enculturated implies that it has to be expressed to a specific people in its own language, using its own cultural codes. However, the enculturation of the Gospel does not mean that the culture that receives the Gospel should shape the doctrinal or moral content of the Gospel itself. Enculturation – the translation of the apostolic message in the communication means available in a specific culture – is rather the point of departure from which this culture can be transformed and transfigured from within by the Gospel in order to become an Orthodox culture, the culture of a baptized nation.

The static idea that Romanian culture is unproblematically already Orthodox is misleading, because it underestimates the necessity for culture to be re-christianized at every generation. Authentic Orthodox Faith is a criterion from which one can take a critical stand over against the content of the actual culture of his own nation. Orthodoxy is the seed that should reshape national culture from within. This is a never-ending process, since the culture of a specific country will never be perfectly Christian and will always risk transforming itself into something else.

To be more concrete and to draw on what was said above, I think that the role of Orthodox Monasteries, parish life, and Orthodox families is crucial in maintaining and developing an Orthodox culture. Monasteries play a critical role in showing to all that it is indeed possible to live fully according to the Orthodox ethos. Monasteries are witnesses and sources of an authentic Orthodox culture. Sunday Liturgy and parish life also play a very important role in the transmission of an Orthodox culture, because they act as a source of inspiration to change one's life and daily habits, on the basis of Holy Communion and the prayer life of the parish. However, the culture of a nation must also be preserved, transmitted, and developed inside families. It is important that Orthodox parents give their children the means to discern what, in today's culture, we should accept as

Christian, reject as unredeemable, or try to integrate with a critical spirit. Parents face this task on a daily basis, since their children cannot be abstracted from reading books, watching movies and cartoons, or simply having conversation with other children. This endeavor is for Orthodox parents the *tilling* of the earth that will help orient their children and foster a lived Orthodox culture at the level of the family. Christian practices such as prayer at home and celebrating feast days of the Church calendar are key to root children in an Orthodox ethos that will give the necessary context for a healthy discernment concerning contemporary culture.

References

1. BERDYAEV, Nicholas, *The Philosophy of Inequality, frsj Publications*, 2015.
2. CONGAR, Yves, *Neuf cents ans après. Notes sur le Schisme oriental*, Paris, Éditions Chevetogne, 1954.
3. ELIOT, T.S., *Notes towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber Limited, 1948.
4. ENGELHARDT, H. Tristram, *After God. Morality and Bioethics in a Secular Age*, New York, SVS Press, 2017.
5. EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS, *Lautsi vs. Italy*, Strasbourg, 18 March 2011.
6. MC GUCKIN, John, *The Ascent of Christian Law*, New York, SVS Press, 2012.
7. WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.
8. YEATS, William Butler, "The Second Coming", in the Collected Poems of W. B. Yeats, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2008.

A FI SAU A NU (MAI) FI ROMÂN ASTĂZI? – CONSIDERAȚII PE MARGINEA IDENTITĂȚII NAȚIONALE RECENTE

Alin ALBU*

Abstract: ***To be or not (any longer) to be Romanian today? Considerations on recent national identity.*** This paper deals with Romanian identity in the last three decades, as it has been approached by post-1989-historiography, then in informal media (on TV and the Internet) and also in the recent domestic and foreign political context. The relationship between national identity and the European political construction has undergone a crisis lately, not just in the Romanian collective conscience, but also in the European one. The recent international political, social and economic context, but also the national one, very troubled for Romanian citizens during the last years, have acutely brought up again the issue of (re)defining the national and the European identity, with all the rights and limitations involved by it.

This redefinition of identity is not lacking in artificial factors, such as exclusivistic historiographic constructions which either deny the Romanians' role and identity or exacerbate it, or "presenteistic" and unhistorical approaches which evaluate the past through the lens of the present. Contextual factors are also involved: history "taught" informally by diletantes and "learned" by young students from some internet forum; to this we should add misinformation and manipulation, which are not unrelated to the geopolitics of neighbouring states. Unfortunately, identity complexes felt by the Romanians themselves, both by those still in the country and by those living in the diaspora, are completing this picture.

After analysing these elements, also using sociological and psychological interpretation along the historical one, the paper ends by offering some solutions for safeguarding national identity.

* Lector univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918", Alba Iulia, România.

***Keywords**: Romania, national identity, the Centennial of the Romanians' unification, European Union, recent political context.*

În pragul serbării Centenarului Unirii românilor, într-o Românie integrată european tot mai eterogenă, în care unii se proclamă pe sine sau îi etichetează pe alții a fi globaliști sau, dimpotrivă, autohtoniști, naționaliști ori protocroniști, proeuropeni sau eurosceptici, identitatea și unitatea românilor nu reprezintă doar un subiect teoretic, livresc, ci chiar o preocupare a societății românești în ansamblul ei. Chestiunea a devenit și mai complexă prin aceea că relația dintre identitatea națională și construcția politică europeană cunoaște recent o criză nu doar în conștiința colectivă românească, ci și la nivelul celei europene (a se vedea *Brexit*, cazurile Poloniei[1], Cataloniei și Ungariei). Dacă în contextul aderării la Uniunea Europeană, întrebarea centrală pentru români era „ce înseamnă a fi european?”, iată că azi, când unii au început să se întrebe ce mai înseamnă a fi (U)European, nu e deloc defazat **a te (re)interoga ce înseamnă a fi Român!**

1. Românii și istoria lor în abordările istoriografice recente

Dacă în Evul Mediu identitatea românilor a fost dimensionată etnic și confesional, în epoca modernă ea a fost îmbogățită cu semnificații noi și extinsă dinspre elite spre masele populare, fiind astfel așezată la temelia națiunii moderne. Secolul XX a adus schimbări succesive de accent: anii interbelici au amplificat

[1] În decembrie 2017, premierul polonez, Mateusz Morawiecki, declara că „Europa trebuie să fie o Europă a statelor suverane”, accentuând asupra dreptului acestora de a-și reforma propriile sisteme, *** *UE, procedură fără precedent împotriva Poloniei: a activat Articolul 7. Reacția guvernului de la Varșovia*, „Știrile ProTv”, 20 dec. 2017, https://stirileprotv.ro/stiri/international/ue-procedura-fara-precedent-impotriva-poloniei-a-activat-articolul-7.html (accesat la 7.04.2018). În replică, prim-vicepreședintele Comisiei Europene, Frans Timmermans, comunicând decizia activării Articolului 7 împotriva Poloniei, accentua necesitatea aplicării legii și a egalității în fața legii pentru *toți cetățenii UE*, arătând că independența sistemului juridic „face statele mai puternice”, *** *Decizie fără precedent. CE a activat Articolul 7 împotriva Poloniei, după reformele controversate în justiție*, „Digi24HD”, https://www.digi24.ro/stiri/externe/ue/polonia-risca-sanctiuni-ue-fara-precedent-din-cauza-unor-derapaje-privind-statul-de-drept-848634 (accesat la 7.04.2018). În acest conflict, cel dintâi invoca suveranitatea statului național, iar cel de-al doilea, preeminența egalității cetățenilor UE în fața legii!

sentimentul național, pe când comunismul a diminuat și chiar repudiat mai întâi istoria românilor, pentru ca apoi să exacerbeze naționalismul, de care avea să uzeze cu scop propagandistic[2].

După 1989, pe fondul exaltării și al descătușării energiilor naționale, discursul patriotic s-a prelungit, de data aceasta cu legitimizare în democrație, fiind însă curând confiscat de mișcările naționaliste care l-au devalorizat și discreditat. Astăzi, într-o eră a globalizării (când omenirea se prezintă ca un „sat / trib global”[3]), într-o Europă în care nu ne mai definește atât dreptul istoric al etniei (ca în Evul Mediu) sau al națiunii (ca în Epoca Modernă), cât valoarea prezentă și rostul pe care-l îndeplinim în această lume nouă, multora le pare desuet, dacă nu cumva stânjenitor, să-și mai decline identitatea de neam, cu atât mai mult pe cea de român!

Un rol important în această metamorfoză l-a avut în spațiul autohton de după 1989 un segment al discursului istoriografic care s-a focalizat pe **negarea rolului românilor în istorie**, extrăgând și absolutizând anumite aspecte negative ale trecutului ori neglijând contextul și evoluția istorică, lansând ipoteze extravagante și nefondate, în care românii sunt catalogați drept perdanții istoriei și codașii Europei.

Mai mult, însăși identitatea națională ar fi (fost) construită pe mituri, pe falsuri istorice, de aceea unora a ajuns să le repugne până și ideea de națiune. Voită sau nu, confuzia dintre naționalism (spiritul național înțeles ca afirmare a propriei identități[4]) și xenofobie a asociat

---

[2] Ioan-Aurel Pop, *Identitatea românească*, București, Edit. Contemporanul, 2016, p. 8.

[3] Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962, passim., https://books.google.ro/books?id=y4C644zHCWgC&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=global&f=false (accesat la 25.11.2017).

[4] Ioan-Aurel Pop, în Mihai Șomănescu, *DIALOG cu sufletul deschis. Prof. Ioan Aurel Pop: Da, împrejurările de nesiguranță, de marasm, de impunere a dreptului forței din acest moment seamănă cu cele din 1938-1940! Eu cred încă în forța rațiunii acestui popor, care trebuie să se trezească*, „Activenews.ro”, 20 febr. 2017, https://www.activenews.ro/cultura-istorie/DIALOG-cu-sufletul-deschis.-Prof.-Ioan-Aurel-Pop-Da-imprejurarile-de-nesiguranta-de-marasm-de-impunere-a-dreptului-fortei-din-acest-moment-seamana-cu-cele-din-1938-1940-Eu-cred-inca-in-forta-ratiunii-acestui-popor-care-trebuie-sa-se-trezeasca-141147 (accesat la 17.04.2018).

termenului și realității definită de cel dintâi tot soiul de anacronisme, protocronisme și alte ...„isme”. În acest fel, de la ilustrarea obsesivă a defectelor poporului român și respingerea în bloc a valorilor autohtone s-a ajuns treptat la negarea României însăși ca proiect național.

La polul opus, un alt segment al istoriografiei, dacă poate fi numită așa, a creat proiecții idealizate care culminează cu un adevărat **mesianism românesc**, conform căruia poporul român este cel mai vechi și cel mai vrednic neam european și salvatorul bătrânului continent.

Amândurora acestor direcții li se pot reproșa nu doar diletantismul ori lipsa de înțelegere a complexității fenomenelor istorice, ci chiar contrafaceri evidente ale unor adevăruri demonstrate.

Nu sunt absente apoi din acest tablou nici **ideologiile „prezenteiste”**, abordările anistorice, care comit grava eroare de a evalua trecutul prin prisma prezentului, în sensul raportării și ajustării faptelor revolute la valorile și normele actuale[5], și care condamnă fără drept de apel personaje, evenimente, chiar epoci din istoria românilor pentru vina de a nu fi fost în acord cu directivele și *trendul*... actuale!

2. Românii și istoria lor în cadrul informal – „Istoria la TV și pe Internet”

S-a constatat că programele școlare de după 1989 au înregistrat o „scădere, la nivel de politici educaționale, a interesului pentru promovarea în învățământul preuniversitar românesc a valorilor subsumate explicit iubirii de neam și țară”[6]. În atari condiții, într-o nouă paradigmă (sub)culturală, la a cărei naștere suntem martori, în care opinia avizată a istoricului a fost substituită în spațiul public de părerea unor intelectuali fără formație istorică ori de cea a „atotștiutorilor”, iar pe internet, de cea a puzderiei de **„forum-iști”** de profesie („formatori de opinie”), istoria românilor, ca abordare științifică și realitate obiectivă, a suferit o nemeritată degradare: de la idealizare la demitizare şi negare (chiar damnare), istoria a fost bagatelizată într-atât încât și-a pierdut funcția recuperatoare și pedagogică. De aceea, în ultima vreme trăitorilor ei, românii decepționați și dezorientați, nu le mai vine nici să-

[5] *Ibidem*.

[6] Dorin OPRIȘ, Monica OPRIȘ, *Iubirea de neam și țară între valorile adolescenților. O cercetare realizată în rândul liceenilor din județul Alba* (manuscris pregătit pentru tipărirea în volumul de față).

și „trăiască” istoria, nimicindu-și odată cu ea propria identitate și propria perspectivă, propriul viitor.

Se adaugă în acest peisaj presiunea ideologică și legislativă a **„corectitudinii politice”**, din care unii, extrăgând exclusiv principiul non-discriminării, se prevalează în demonstrația lor de noțiuni ca „universal”, „multiculturalism”, „pluralism” etc., minimalizând sau chiar eliminând tot ceea ce este particular, tradițional, local ori național: „vrând să fim politicește corecți, noi am uitat complet să ne prezentăm lumii ca români”[7].

Nu pot fi ignorate, firește, nici **dezinformările și manipulările** specifice propagandei venite din afara spațiului / interesului românesc prin agenții de influență, care, dincolo de mecanismele legitime ale geopoliticii specifice statelor în general, reprezintă un capitol neonest al relațiilor internaționale, și care vizează, unele, nu doar destabilizarea, „dezordinea strategică”, ci chiar deconstrucția națională a României[8]. Căci, prin influențarea negativă a opiniilor, conștiința colectivă și comportamentul de grup se modifică, distrugându-se, de fapt, nu așa-zise mituri, ci valori și simboluri naționale[9], iar prin

---

[7] Ioan-Aurel POP, în Mihai ȘOMĂNESCU, *art. cit.*

[8] Întrebat fiind despre rolul agenților de influență în viața politică și socială a unei țări, acad. Ioan-Aurel Pop nu se sfiește să abordeze acest subiect sensibil, atenționând că unii „nu descoperă nicio primejdie nicăieri, nici peste Prut și Nistru, de unde suntem amenințați direct, fără ocolișuri, nici spre vest, de unde ne vin tăietorii de păduri și noii stăpâni de moșii, nici peste Ocean, de unde ne vine vestea că NATO nu mai face pomeni și că SUA se închid în sine, nici de mai aproape, unde se pregătesc festinuri autonomiste etc. Cu alte cuvinte, România nu are inamici decât în închipuirea noastră! Este clar că această situație de care vorbiți înlesnește munca agenților de influență din viața politică și publică a României...”, Mihai ȘOMĂNESCU, *art. cit.*

[9] S-au înregistrat atacuri nu doar la nivel de discurs sau la nivel subliminal, ci chiar fizic, material, la adresa simbolurilor naționale românești, cum a fost gestul lui Csibi Barna, care în 2011, în centrul municipiului Miercurea-Ciuc, a spânzurat simbolic o păpușă-manechin care-l reprezenta pe Avram Iancu, Flavia CISTIAN, *Csibi Barna, omul care l-a spânzurat pe Avram Iancu: „nu sunt un politician, sunt un golan”*, http://ziarero.antena3.ro/articol.php?id=1300338555 (accesat la 13.04.2018). De curând, în noaptea de 12 spre 13 ianuarie 2018, la Ambasada României în Budapesta, „mai mulți maghiari extremiști, membri ai grupării Mișcarea celor 64 de Comitate, au acoperit stema aflată pe Ambasada României de la Budapesta cu un steag al Ținutului Secuiesc”, *** *Ambasadorul Ungariei, convocat la MAE român, după incidentul de la Budapesta*, „Realitatea.Net”, 15

acestea, identitatea unui neam. Evident, în această chestiune nu mai pot fi invocate ignoranța ori simpla malițiozitate, ci cauze și obiective mult mai complexe[10].

Canalele și metodele de discreditare s-au multiplicat și diversificat: cărți publicate la edituri quasi-anonime sau, dimpotrivă, de notorietate, conferințe în spațiul public sau în mediul virtual, interviuri, dezbateri TV și radio, dar mai ales forumuri, bloguri etc. pe internet, unde sub masca anonimatului, care anulează orice responsabilitate a propriilor afirmații, exprimarea slobodă și licențioasă e justificată de dreptul la opinie, denigrarea e considerată demitizare, iar discreditarea e asociată criticii. Mai ales aici, generațiile tinere, primele beneficiare ale tehnologiei și formelor mediatice noi, iau act de „adevărata" istorie a românilor, descătușată de „ideologizările" manualelor școlare și ale cursurilor universitare sau de cine știe ce „interes" ocult al vreunei grupări care dorește manipularea maselor prin falsificarea adevăratei istorii.

Așa „realizează" tinerii că trecutul românilor este fie unul falimentar, fie unul fals, un mit naționalist. Cu un trecut falit, fără realizări semnificative, cu un prezent descurajant, viitorul nu se poate prefigura decât incert! De aceea, soluția cea mai la îndemână este emigrarea spre acele spații în care valoarea este recunoscută ca atare. Dacă pe părinții lor comunismul ar fi putut să-i facă să-și urască țara, pentru că i-a umilit și le-a furat libertatea și încrederea în propria valoare[11], iată că pe tineri, aceste construcții identitare deficitare îi pot determina să abandoneze țara, ca proiect sau chiar ca spațiu al existenței, pentru că le răpesc demnitatea și speranța de mai bine. Căci, se știe, discreditarea imaginii de sine a unui popor și atentatul la valorile trecutului său generează mutații, **complexe de inferioritate** nu

ian. 2018, https://www.realitatea.net/ambasadorul-ungariei-convocat-la-mae-roman-dupa-incidentul-de-la-budapesta_2131871.html (accesat la 13.04.2018).

[10] „Narativele anti-occidentale s-au înmulţit în ultima perioadă în România, având drept scop vulnerabilizarea statului, influenţarea de politici publice, erodarea încrederii în valorile democraţiei liberale, în NATO, în Uniunea Europeană, în parteneriatul cu SUA, prin rostogolirea permanentă de informaţii false...", George Cristian MAIOR, *Narativele anti-occidentale s-au înmulţit în ultima perioadă în România*, pe siteul Ambasadei României în Statele Unite ale Americii, 3 noiembrie 2017 – http://washington.mae.ro/local-news/1641.

[11] Ioan-Aurel POP, *Identitatea românească*, p. 42, 44.

doar la nivelul identității de grup[12] – care duc în cele din urmă la pierderea încrederii în capacitățile proprii de regenerare morală și de renaștere națională –, ci și la nivelul imaginii de sine, influențând profund existența personală și diminuând stima de sine a individului. Mai mult, pierderea demnității trecutului nu doar că distruge conștiința propriei valori în prezent, ci și instalează incertitudini în ceea ce privește viitorul, rostul, destinul propriu în lume.

Declinarea firească a identității se face atunci când trecutul îți oferă o anumită demnitate, un *pedigree* nobil, sau când tu însuți ți-ai câștigat meritat un nume, un statut. Când însă ți-e rușine cu trecutul tău sau când ți-ai pierdut demnitatea prezentă, nu-ți mai asumi identitatea, devenind un *anonim*.

În fine, un alt segment al societății românești, recrutat mai ales dintre tineri, emancipat de formele culturale, sociale, religioase etc. consacrate și negând memoria colectivă, adept al unui prezent „continuu", al unui „**futurism existențial**" (fundamentat pe sloganul „lumea merge *doar* înainte!"), avid de afirmare și glorificator al principiilor capitaliste despre performanță, competiție și progres, înțelese și asumate însă disociat de alte valori, acest segment al societății românești actuale ignoră cu detașare trecutul, nefiind interesat nici de tarele, dar nici de meritele lui.

A nu (mai) fi însă preocupat de trecutul tău, ci doar de prezent și de viitorul imediat, e o gravă ignorare a unor postulate afirmate nu doar de istorie, ci și de psihologie, sociologie, antropologie, teologie etc., care arată că identitatea individului nu poate fi disociată complet de cea a grupului, fie el și doar social, dacă nu etnic sau național, și nici înțeleasă doar sincronic, independent de orice evoluție, ci reprezintă o construcție organică rezultată în urma unor acumulări succesive de conținuturi. De aceea, a-ți iubi sau, dimpotrivă, a-ți urî

---

[12] Dan Puric: „acum e un exod din propria condiție de creștin și de român. Și la această lepădare eu mă opun", Ștefania BRÂNDUȘĂ, *Dan Puric: Țara a fost făcută colonie. Acum sunt luați la șuturi eroii, martirii și sfinții. Statul este primul berbece care dărâmă din interior unitatea națională. ONG-urile cu ADN străin au încercat să distrugă ce e românesc*, „Activenews", 16 noiembrie 2017, https://www.activenews.ro/stiri/Dan-Puric-Tara-a-fost-facuta-colonie.-Acum-sunt-luati-la-suturi-eroii-martirii-si-sfintii.-Statul-este-primul-berbece-care-darama-din-interior-unitatea-nationala.-ONG-urile-cu-ADN-strain-au-incercat-sa-distruga-ce-e-romanesc-147533 (accesat la 14.04.2018).

neamul și țara înseamnă a-ți recunoaște sau, din contră, a-ți renega întregul trecut acumulat în ființa ta. Aceleași postulate mai arată apoi că prospectivele și proiecțiile personale nu țin doar de acumularea propriilor experiențe de viață, ci și de datele genetice și de influențele exterioare care și-au pus amprenta asupra sinelui, că sensurile existențiale și proiecțiile se definesc doar pe un fond, pe o „moștenire”.

A trăi doar **într-un prezent care ignoră trecutul** e sinonim cu a trăi **într-un viitor care ignoră prezentul**: după cum niciun viitor nu e posibil fără un prezent, tot așa niciun prezent nu e posibil fără un trecut! A nu te întreba de unde vii echivalează cu a nu te interesa încotro mergi! Or, experiența curentă ne dovedește că în niciun domeniu nu se poate face performanță într-un prezent definit, nici prognoză realistă a unui viitor oricât de apropiat, fără a se ține cont de *past performance*, de experiența acumulată, de trecut! Observația e valabilă cu atât mai mult în ceea ce privește prospectele de viață și destinul uman în particular, dar și în ceea ce privește națiunea! Imaginea de sine a unui neam, ca și proiecția acesteia în viitor, nu pot face abstracție de trecut și, mai ales, de percepția propriului trecut!

Din aceste considerații decurg însă și alte concluzii, mai grave: cel care nu e interesat de trecut, de moștenirea primită, trăind într-un prezent continuu, „spontan”, nu e preocupat nici de moștenirea pe care e dator a o transmite urmașilor. Cine nu are sentimentul responsabilității față de trecut nu va avea nici sentimentul responsabilității pentru viitor!

Din acest tablou nu sunt de neglijat, e adevărat, **complexele** resimțite de români vis-a-vis de **decalajul față de civilizația occidentală** acumulat în cele patru decenii de comunism, rezerva de a nu fi etichetați retrograzi și xenofobi vorbind despre patrie, „risipirea” într-o masivă emigrație spre Occident, consumatoare nu doar de energie, timp și materie cenușie, ci și de identitate, într-un salt aproape brusc din izolarea comunistă în globalizarea „risipitoare”[13], fără ca toți românii să ducă cu sine peste hotare demnitate și valori autentice, ci adeseori complexe identitare.

[13] Dan PURIC, *Să fii român!*, București, Compania Dan Puric, 2016, p. 24.

Fenomenul se repetă din nefericire şi la repatriere, odată cu aşteptările fireşti ale unora de „upgradare" a societății româneşti, dar și cu pretențiile altora, care (se) așteaptă (la) o societate mai bună decât cea pe care au lăsat-o pentru un timp, dar la care au contribuit prea puțin sau deloc în vremea peregrinării lor prin alte țări. E adevărat că, pentru unii, propria țară care te forțează, într-un fel sau altul, să devii emigrant nu se (mai) poate numi patrie, însă tot atât de adevărat este că aceia nu pot reproșa nimic parcursului ulterior al țării pe care au abandonat-o, fără să fi contribuit câtuși de puțin la (re)construcția ei.

Ce nu se înțelege în acest proces de sincronizare a României postdecembriste cu cultura și civilizația occidentală, pe care românii și-o doresc atât de mult după decenii de izolare, e faptul că *upgradarea* aceasta nu presupune anularea conștiinței de sine, nici disoluția identității naționale!

3. Contextul politic intern și extern recent și problema identității naționale

La complexele resimțite vis-à-vis de decalajul față de civilizația occidentală se adaugă însă, ca circumstanțe agravante, mai ales în conștiința generațiilor tinere, experiența recentă și **contextul politic, social și economic bulversant al ultimilor ani.**

În conjunctura tensionată a reformării sistemului judiciar românesc din 2017, considerat ca fiind una „de sabotare a statului de drept, în care perspectivele sunt sumbre pentru democrația din România", există voci care avertizează vis-à-vis de „deteriorarea majoră a climatului democratic în Europa de Est", arătând că România tinde să urmeze exemplele negative[14], considerate până recent izolate, ale Ungariei și Poloniei, în ceea ce privește

[14] Observațiile îi aparțin lui Dan Barna, președintele USR, care consideră că activarea articolului 7 al Tratatului UE împotriva Poloniei ar trebui să fie un semnal de alarmă pentru Guvernul de la București în ceea ce privește modificările legilor Justiției, în Alina NEAGU, *Dan Barna: Ce s-a întâmplat astăzi pentru Polonia ar trebui să fie un avertisment foarte dur pentru Guvernul României*, „HotNews.ro", 20 dec. 2017, https://www.hotnews.ro/stiri-politic-22189031-dan-barna-intamplat-astazi-pentru-polonia-trebui-fie-avertisment-foarte-dur-pentru-guvernul-romaniei.htm (accesat la 7.04.2018).

construcția democratică, respectiv sistemul judiciar[15], cu posibile consecințe geopolitice din cele mai nefaste, ajungând până chiar la eliminarea României din UE[16].

Alții, referindu-se la consecințele în plan național ale actelor politice din ultima vreme, identifică chiar statul român ca prim agent al diluării unității naționale: „noi acum ne pregătim să serbăm Centenarul în condițiile în care Statul este primul berbece care dărâmă din interior unitatea națională”[17]; „o țară plină de oameni care se urăsc unii pe alții... România de azi: o tragică ruptură națională... Așa am intrat în anul 100 al statului nostru. La anul vom aniversa 100 de ani de România și un an de România paralelă”[18]; „politicienii români îndeamnă la unitate”, însă realitatea îi contrazice: societatea românească e tot mai fragmentată, „în Transilvania, conflictul mocnit

---

[15] Este cazul Poloniei, împotriva căreia Comisia Europeană a decis la 20 dec. 2017 declanșarea Articolului 7 din Tratatul Uniunii, care poate duce la sancțiuni împotriva Guvernului de la Varșovia, după ce acesta a adoptat o serie de reforme controversate „considerate o amenințare la adresa democrației […], care au creat o situație în care guvernul se poate amesteca... în funcționarea sistemului judiciar”, amenințându-i independența. În cazul în care Polonia nu va remedia situația, ea riscă să rămână fără drept de vot în Consiliul Uniunii Europene. Analistul politic Cristian Pârvulescu consideră că „România este exact în același proces, exemplul Poloniei a fost urmat de majoritatea parlamentară din România”, *** *UE, procedură fără precedent împotriva Poloniei...*. Parlamentul European a aprobat la 1 martie 2018 propunerea Comisiei Europene, Bogdan NEAGU, *Eurodeputații susțin activarea articolului 7 împotriva Poloniei*, https://www.euractiv.ro/extern/eurodeputatii-sustin-activarea-articolului-7-impotriva-poloniei-10198 (accesat la 7.04.2018). Varianta declanșării articolului 7 a fost luată în calcul și în cazul Ungariei în mai 2017, Ionuț IORDĂCHESCU, *Semnal și pentru România: Comisia Europeană a declanșat Articolul 7 împotriva Poloniei din cauza atacului la justiție*, „Libertatea”, 20 dec. 2017, https://www.libertatea.ro/ultima-ora/comisia-europeana-declanseaza-azi-articolul-7-impotriva-poloniei-2083304 (accesat la 7.04.2018). În martie 2018, Consiliul Europei a publicat un „raport de urgență” în care a criticat încă o dată reforma justiției inițiată de Guvernul de la Varșovia, Bernd RIGERT, *Consiliul Europei critică iarăși Polonia din cauza reformei justiției*, „Ziare.com”, 30 martie 2018, http://www.ziare.com/europa/polonia/consiliul-europei-critica-iarasi-polonia-din-cauza-reformei-justitiei-1508014 (accesat la 21.04.2018).

[16] Observațiile îi aparțin lui Dan Barna, președintele USR, în Alina NEAGU, *art. cit.*

[17] Afirmația îi aparține lui Dan Puric – Ștefania BRÂNDUȘĂ, *art. cit*.

[18] (REDACȚIA Recorder), *DOCUMENTAR RECORDER. Week-end-ul dezbinării naționale*, http://recorder.ro/documentar-recorder-filmul-unui-week-end-rau/, 4 decembrie 2017 (accesat la 12.03.2018).

cu minoritatea maghiară tinde să explodeze, alimentat de interesele obscure ale politicienilor. Peste Prut, românii semnează declaraţii de unire, iar pro-ruşii răspund cu ameninţări”[19].

În anul Centenarului se vorbește nu doar de „cele două Românii” din discursul din 2004 al lui Adrian Năstase, cea urbană și cea rurală[20], ci de două Românii dezbinate, le-am putea numi „două Românii protestatare”. Oameni simpli, protestatari în februarie 2018, afirmau în interviuri că România e împărțită în două: „ne-au împărțit familiile în două, ne-au împărțit viața în două”[21], arătând astfel că România a ajuns să se divizeze nu numai la nivelul politicului, al ideologiei, ci și la nivelul societății, coborând până în nucleul familiei. La un secol de la Unire, România se află tot mai scindată!

E adevărat, existența unor tensiuni, a unor frământări poate fi interpretată și în sens pozitiv, ca semn al rezistenței în fața pierderii de sine. **Fiecare generație este în căutarea unei (re)definiri a identității sale**, la modul general, iar la cel particular, al identității naționale, la care ne referim aici, proces care presupune nu doar decantări, lămuriri, ci și tensiuni și chiar contradicții. Căci identitatea unui popor și imaginea sa de sine nu reprezintă o componentă inertă a mentalului colectiv, respectiv a personalității individului, nici măcar una constantă, în construcția ei acumulându-se experiențele fiecărei generații, care fac ca semnificațiile și conținuturile ce o definesc să se îmbogățească sau, dimpotrivă, să se pauperizeze. Dinamica aceasta e generată de factori multipli: sociali, culturali, politici, religioși etc. Semnificative în acest sens pentru generația de azi sunt marile mișcări de stradă, expresii (cel puțin parțiale) ale conștiinței colective („să protestezi ca un român”; „România, am venit să te salvez!”; „România este țara mea! Nu o fura!” – februarie 2017; „Ați reușit: ne-ați unit!”, în sensul mobilizării la protest – noiembrie 2017), campaniile

---

[19] Sebastian ZACHMANN, *Centenarul Unirii, sărbătorit prin Marea Învrăjbire. Cum alimentează politicenii conflictele din Transilvania şi Republica Moldova*, „Adevărul”, 22 martie 2018, http://adevarul.ro/news/politica/centenarul-unirii-sarbatorit-marea-Invrajbire-alimenteaza-politicenii-conflictele-transilvania-republica-moldova-1_5ab3e531df52022f75e54c43/index.html (accesat la 13.04.2018).

[20] Adrian NĂSTASE, *Cele două Românii*, „Revista 22”, 16.12.2004, https://revista22.ro/1362/.html (accesat la 13.04.2018).

[21] Cristian DELCEA, David MUNTEAN, *Video alte două Românii*, https://recorder.ro/video-alte-doua-romanii/, minutul 3,37 (accesat la 13.04.2018).

mediatice („România, te iubesc!”; „Mari români”; „România ești tu!”; „De Ce Iubesc România” – campania mediatică „Gândul”, 2012; „Trezește România” – campania „Realitatea TV”, 2012; „Cei mai frumoși români” – proiectul cotidianului „Adevărul”, 2013), până și campaniile instituțiilor financiare („Nu țara trebuie schimbată. Ci modul în care o privim” – motto CEC Bank[22]), dar și reflecțiile pro sau contra ale unor intelectuali cu largă vizibilitate, sub formă de conferințe, antologii, cercetări etc. („Identitatea românească”, „Să fii român!”, „Cine suntem?”, „Psihologia poporului român”, „Istorie și mit în conștiința românească” etc.).

În fine, deloc subsidiar, adăugându-se la contextul intern sau dublându-l pe acesta cu aproape aceeași forță și consecințe, **contextul internațional al ultimilor ani** a predispus la reevaluarea identității europene, respectiv a celei naționale, în termeni adeseori contradictorii.

Tendințele de dezintegrare la nivel european, nu doar din rațiuni politice și economice, ci și pe fondul adâncirii faliilor identitare etnice și religioase, recrudescența curentelor naționaliste[23], relansarea mişcărilor cu pretenții autonomiste ori chiar transnaţionale, care urmăresc modificarea frontierelor sau „reconstruirile” teritoriale, apariția mișcărilor „identitare” („etnopluralismul”, care postulează determinarea și guvernarea regiunilor pe principiul etnic – a se vedea *Noua Dreaptă Europeană*; modelul etno-religios al identității naționale – a se vedea „Rozariul la Frontiere”, Polonia, octombrie 2017 și Marea Britanie, aprilie 2018[24]), euroscepticismul[25],

---

[22] *** *Peste 150 de ani de CEC. 10 ani de CEC Bank*, https://www.youtube.com/watch?v=RonVuGMqz8I, 24 nov. 2017 (accesat la 12.02.2018).

[23] Extrema dreaptă a înregistrat o ascensiune puternică în ultima decadă nu numai în Ungaria (Jobbik și noile formațiuni radicale din 2017), ci și în Olanda, Franţa, Germania și Austria.

[24] Este vorba de o procesiune de amploare inițiată de catolici laici polonezi la 7 oct. 2017, sprijinită însă și de Biserica Romano-Catolică Poloneză, constând în mai multe „lanțuri umane”, în total un milion de persoane, care s-au rugat de-a lungul granițelor țării pentru „salvarea Poloniei și a Europei de islamizare și pentru apărarea rădăcinilor creștine”, *** *Sute de mii de polonezi s-au rugat Rozariul la granița țării*, http://www.catholica.ro/2017/10/09/sute-de-mii-de-polonezi-s-au-rugat-rozariul-la-granita-tarii/ (accesat la 20.04.2018). Rozariul organizat în Marea Britanie, tot la frontierele țării, are ca scop combaterea „amenințărilor actuale la

resentimentele sociale, conflictele de genul „sistem versus antisistem”, atentatele islamiștilor etc. readuc acut în discuție chestiunea (re)definirii identității naționale și a celei europene, cu toate drepturile și limitele pe care aceasta le presupune.

Pe fondul acesta al erodării conștiinței unității europene și a statului-națiune, cazul Transilvaniei este semnificativ în ceea ce-i privește pe români, care riscă să fie „antagonizați pe criterii provinciale”[26], curentul autonomist de aici putând favoriza o opțiune segregaţionistă, în contextul geopolitic al manifestării unor mişcări de acest tip în Europa (a se vedea mişcările de autodeterminare recente din Scoţia[27], Catalonia[28], Lombardia și Veneto[29]).

---

adresa credinței”, promovarea „demnității ființei umane și a păcii” împotriva avortului, subliniind apărarea credinței creștine, Ștefania BRÂNDUȘĂ, *Rozariul la frontiere. După Polonia, Marea Britanie pregătește o rugăciune colectivă la granițele țării împotriva amenințărilor actuale la adresa credinței și pentru descurajarea avorturilor*, „ActiveNews”, 13 febr. 2018, https://www.activenews.ro/externe/Rozariul-la-frontiere.-Dupa-Polonia-Marea-Britanie-pregateste-o-rugaciune-colectiva-la-granitele-tarii-impotriva-amenintarilor-actuale-la-adresa-credintei-si-pentru-descurajarea-avorturilor-149275 (accesat la 20.04.2018).

[25] Ultimele reacții eurosceptice sunt declarațiile președintelui polonez, Andrzej Duda, făcute la 12 martie 2013, în cadrul unei manifestări dedicate Centenarului independenței Poloniei, în care acesta „a comparat apartenența țării sale la Uniunea Europeană cu unele aspecte ale ocupației Poloniei de către imperiile rus, austro-ungar sau german de-a lungul istoriei, el vorbind despre o situație în care «undeva departe, în capitale îndepărtate se decide în privința noastră și în realitate noi muncim pentru alții»”, *** *Discurs fără precedent al președintelui Poloniei. Andrzej Duda compară apartenența la UE cu ocupația țării de către diferite imperii: Undeva departe, în capitale îndepărtate, se decid treburile noastre. În realitate, lucrăm pentru alții*, „Știri Extreme” 15 martie 2018, https://www.stiri-extreme.ro/discurs-fara-precedent-al-presedintelui-poloniei-andrzej-duda-compara-apartenenta-la-ue-cu-ocupatia-tarii-de-catre-diferite-imperii-undeva-departe-in-capitale-indepartate-se-decid-treburile-noastr/# (accesat la 21.04.2018).

[26] Ioan-Aurel POP, în Mihai ȘOMĂNESCU, *art. cit.*

[27] La 18 septembrie 2014, s-a organizat în Scoția un referendum pentru a decide separarea de Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord și organizarea ca stat independent, separatiștii fiind conduși de liderul Partidului Naționalist din Scoția, *** *Scoţia, un stat independent? Separatişti vs. unionişti*, „ȘTIRI.TVR.RO”, http://stiri.tvr.ro/scotia--un-stat-independent--separatisti-vs--unionisti_49743.html#view (accesat la 20.04.2018).

[28] Criza politică din Catalonia, care a dus la un conflict acut între unioniști și separatiști, a fost generată de referendumul din 1 octombrie 2017 referitor la

4. Concluzii

În pragul serbării Centenarului Unirii românilor, conjunctural sau asumat, se relansează în sfera publică noi dezbateri referitoare la istoria centenară a României, dar și interogații asupra identității naționale: „ce (mai) este România, ce (mai) sunt românii, acum, la o sută de ani după Unire? Momentul este un bun prilej pentru a reflecta nu doar asupra chestiunii identității românilor și a proiecției acestei identități în lume, ci și asupra rostului nostru de azi și de mâine în Europa.

Întrebarea-cheie „a fi sau a nu (mai) fi român" comportă la rându-i, de bună seamă, multiple alte interogații, care presupun analize

---

independența acestei regiuni spaniole, declarat ilegal de Curtea Constituțională spaniolă. Rezultatele votului organizat de separatiști au fost în favoarea independenței Cataloniei, provincia fiind declarată la 27 octombrie 2017 de către Parlamentul Cataloniei drept stat independent sub formă de republică. Madridul a reacționat însă prompt, suspendând autonomia Cataloniei și dizolvând guvernul catalan separatist, Andrei VELEA, Andreea ROMANOVSCHI, *Luptă strânsă între separatiştii şi unioniştii din Catalonia INFOGRAFIE*, „Adevărul", 21 dec. 2017, http://adevarul.ro/international/europa/lupta-stransa-separatistii-unionistii-catalonia-infografie-1_5a3a96f95ab6550cb867c068/index.html (accesat la 13 aprilie 2018). UE a refuzat să recunoască independența proclamată unilateral de către Parlamentul Cataloniei, considerând criza o „afacere internă" spaniolă, Darius MUREȘAN, *Rezultat alegeri Catalonia. Puigdemont, prima reacție*, „DeCeNews", 22 dec. 2017, https://www.dcnews.ro/rezultat-alegeri-catalonia-puigdemont-prima-reac-ie_571925.html (accesat la 13.04.2018).

[29] La 22 octombrie 2017, în Lombardia și Veneto, două din cele mai bogate regiuni ale Italiei, s-a organizat un referendum la inițiativa președinților acestor regiuni (ambii membri ai Ligii Nordului – extrema-dreaptă), în cadrul căruia cetățenii s-au pronunțat majoritar pentru o autonomie mai mare față de Roma. Spre deosebire de referendumul din Catalonia, acesta este legal, iar italienii refuză să-l compare cu cel din Spania: „Noi nu suntem Catalonia. Rămânem în interiorul națiunii italiene, cu o autonomie mai mare...", *** *Referendum în regiunile italiene Lombardia si Veneto: Participanții s-au pronunțat în favoarea unei autonomii mai mari față de Roma*, „HotNews.ro", 23 oct. 2017, https://www.hotnews.ro/stiri-international-22068357-referendum-regiunile-italiene-lombardia-veneto-participantii-pronuntat-favoarea-unei-autonomii-mai-mari-fata-roma.htm (accesat la 20.04.2018). Încă din septembrie 2014 se afirma că „cea mai mare influenţă a referendumului din Scoţia va fi în Catalonia", Iuliana ENACHE, *ANALIZĂ: Mişcările separatiste care ar putea fi inspirate de referendumul Scoţia*, „Mediafax", 18 sept. 2014, http://www.mediafax.ro/externe/analiza-miscarile-separatiste-care-ar-putea-fi-inspirate-de-referendumul-scotian-13293055 (accesat la 20.04.2018).

și răspunsuri nu doar din partea istoricilor și a analiștilor politici, ci și a sociologilor, psihologilor, teologilor etc. La unele dintre ele am încercat să răspundem în acest studiu, în limitele impuse de complexitatea unui subiect atât de vast pe cât însăși ființa și istoria românească.

Considerăm că pendularea între euforie și pesimism, între idilizare și blamare nu poate decât să ne prejudicieze, cauzându-ne dezechilibre și alienări, chiar patologii identitare. Soluția e realismul, abordarea echilibrată, cea care nu doar constată derapaje, ci și propune remedii. Așadar, să redescoperim România și identitatea noastră așa cum sunt ele în realitate, nici idealizate sau mitizate, dar nici falimentare sau damnate!

Întrebarea „mai este România un proiect viabil sau, dimpotrivă, a devenit unul falimentar?” ne privește pe fiecare dintre noi! (Re)Construim România sau ne „facem” o Românie în altă parte, într-o proiecție idealistă, sau, dimpotrivă, nicăieri, abandonând-o definitiv?

Dacă totuși noi, generațiile de azi, care am primit în dar o Românie unită, nu o putem face mai bună, măcar să nu o știrbim, să nu o distrugem, ci să o dăm mai departe celor care vin după noi! Poate ei se vor dovedi mai vrednici decât noi!

Referinţe bibliografice:

1. OPRIȘ, Dorin / OPRIȘ, Monica, *Iubirea de neam și țară între valorile adolescenților. O cercetare realizată în rândul liceenilor din județul Alba* (manuscris pregătit pentru tipărirea în volumul de față);
2. POP, Ioan-Aurel, *Identitatea românească*, București, Editura Contemporanul, 2016.
3. PURIC, Dan, *Să fii român!*, București, Compania Dan Puric, 2016.
4. **** Ambasadorul Ungariei, convocat la MAE roman, după incidentul de la Budapesta*, „Realitatea.Net”, 15 ian. 2018, https://www.realitatea.net/ambasadorul-ungariei-convocat-la-mae-roman-dupa-incidentul-de-la-budapesta_2131871.html.
5. **** Decizie fără precedent. CE a activat Articolul 7 împotriva Poloniei, după reformele controversate în justiție*, „Digi24HD”, https://www.digi24.ro/stiri/externe/ue/polonia-risca-sanctiuni-ue-fara-precedent-din-cauza-unor-derapaje-privind-statul-de-drept-848634.
6. **** Discurs fără precedent al președintelui Poloniei. Andrzej Duda compară apartenența la UE cu ocupația țării de către diferite*

imperii: Undeva departe, în capitale îndepărtate, se decid treburile noastre. În realitate, lucrăm pentru alții, „Știri Extreme" 15 martie 2018, https://www.stiri-extreme.ro/discurs-fara-precedent-al-presedintelui-poloniei-andrzej-duda-compara-apartenenta-la-ue-cu-ocupatia-tarii-de-catre-diferite-imperii-undeva-departe-in-capitale-indepartate-se-decid-treburile-noastr/#.

7. *** *Peste 150 de ani de CEC. 10 ani de CEC Bank*, https://www.youtube.com/watch?v=RonVuGMqz8I, 24 nov. 2017.
8. *** *Referendum in regiunile italiene Lombardia si Veneto: Participantii s-au pronuntat in favoarea unei autonomii mai mari fata de Roma*, „HotNews.ro", 23 oct. 2017, https://www.hotnews.ro/stiri-international-22068357-referendum-regiunile-italiene-lombardia-veneto-participantii-pronuntat-favoarea-unei-autonomii-mai-mari-fata-roma.htm.
9. *** *Scoţia, un stat independent? Separatişti vs. unionişti*, „ŞTIRI.TVR.RO", http://stiri.tvr.ro/scotia--un-stat-independent--separatisti-vs--unionisti_49743.html#view.
10. *** *Sute de mii de polonezi s-au rugat Rozariul la granița țării*, http://www.catholica.ro/2017/10/09/sute-de-mii-de-polonezi-s-au-rugat-rozariul-la-granita-tarii/.
11. *** *UE, procedură fără precedent împotriva Poloniei: a activat Articolul 7. Reacția guvernului de la Varșovia*, „Știrile ProTv", 20 dec. 2017, https://stirileprotv.ro/stiri/international/ue-procedura-fara-precedent-impotriva-poloniei-a-activat-articolul-7.html.
12. BRÂNDUȘĂ, Ștefania, *Dan Puric: Țara a fost făcută colonie. Acum sunt luați la șuturi eroii, martirii și sfinții. Statul este primul berbece care dărâmă din interior unitatea națională. ONG-urile cu ADN străin au încercat să distrugă ce e românesc*, „Activenews", 16 noiembrie 2017, https://www.activenews.ro/stiri/Dan-Puric-Tara-a-fost-facuta-colonie.-Acum-sunt-luati-la-suturi-eroii-martirii-si-sfintii.-Statul-este-primul-berbece-care-darama-din-interior-unitatea-nationala.-ONG-urile-cu-ADN-strain-au-incercat-sa-distruga-ce-e-romanesc-147533.
13. BRÂNDUȘĂ, Ștefania, *Rozariul la frontiere. După Polonia, Marea Britanie pregătește o rugăciune colectivă la granițele țării împotriva amenințărilor actuale la adresa credinței și pentru descurajarea avorturilor*, „ActiveNews", 13 febr. 2018, https://www.activenews.ro/externe/Rozariul-la-frontiere.-Dupa-Polonia-Marea-Britanie-pregateste-o-rugaciune-colectiva-la-granitele-tarii-impotriva-amenintarilor-actuale-la-adresa-credintei-si-pentru-descurajarea-avorturilor-149275.

14. CISTIAN, Flavia, *Cisbi Barna, omul care l-a spânzurat pe Avram Iancu: „nu sunt un politician, sunt un golan”*, http://ziarero.antena3.ro/articol.php?id=1300338555.
15. DELCEA, Cristian / MUNTEAN, David, *Video alte două Românii*, https://recorder.ro/video-alte-doua-romanii/.
16. ENACHE, Iuliana, *ANALIZĂ: Mişcările separatiste care ar putea fi inspirate de referendumul Scoţia*, „Mediafax”, 18 sept. 2014, http://www.mediafax.ro/externe/analiza-miscarile-separatiste-care-ar-putea-fi-inspirate-de-referendumul-scotian-13293055.
17. IORDĂCHESCU, Ionuț, *Semnal și pentru România: Comisia Europeană a declanșat Articolul 7 împotriva Poloniei din cauza atacului la justiție*, „Libertatea”, 20 dec. 2017, https://www.libertatea.ro/ultima-ora/comisia-europeana-declanseaza-azi-articolul-7-impotriva-poloniei-2083304.
18. MAIOR, George, *Narativele anti-occidentale s-au înmulţit în ultima perioadă în România*, pe siteul Ambasadei României în Statele Unite ale Americii, 3 noiembrie 2017, http://washington.mae.ro/local-news/1641.
19. MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962 (https://books.google.ro/books?id=y4C644zHCWgC&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=global&f=false).
20. MUREȘAN, Darius, *Rezultat alegeri Catalonia. Puigdemont, prima reacție*, „DeCeNews”, 22 dec. 2017, https://www.dcnews.ro/rezultat-alegeri-catalonia-puigdemont-prima-reac-ie_571925.html.
21. NĂSTASE, Adrian, *Cele două Românii*, „Revista 22”, 16.12.2004, https://revista22.ro/1362/.html.
22. NEAGU, Alina, *Dan Barna: Ce s-a întâmplat astăzi pentru Polonia ar trebui să fie un avertisment foarte dur pentru Guvernul României*, „HotNews.ro”, 20 dec. 2017, https://www.hotnews.ro/stiri-politic-22189031-dan-barna-intamplat-astazi-pentru-polonia-trebui-fie-avertisment-foarte-dur-pentru-guvernul-romaniei.htm.
23. NEAGU, Bogdan, *Eurodeputații susțin activarea articolului 7 împotriva Poloniei*, https://www.euractiv.ro/extern/eurodeputatii-sustin-activarea-articolului-7-impotriva-poloniei-10198.
24. (REDACȚIA Recorder), *DOCUMENTAR RECORDER. Week-end-ul dezbinării naționale*, http://recorder.ro/documentar-recorder-filmul-unui-week-end-rau/, 4 decembrie 2017.
25. RIGERT, Bernd, *Consiliul Europei critică iarăși Polonia din cauza reformei justiției*, „Ziare.com”, 30 martie 2018,

http://www.ziare.com/europa/polonia/consiliul-europei-critica-iarasi-polonia-din-cauza-reformei-justitiei-1508014.

26. ȘOMĂNESCU, Mihai, *DIALOG cu sufletul deschis. Prof. Ioan Aurel Pop: Da, împrejurările de nesiguranță, de marasm, de impunere a dreptului forței din acest moment seamănă cu cele din 1938-1940! Eu cred încă în forța rațiunii acestui popor, care trebuie să se trezească*, „Activenews.ro”, 20 febr. 2017, https://www.activenews.ro/cultura-istorie/DIALOG-cu-sufletul-deschis.-Prof.-Ioan-Aurel-Pop-Da-imprejurarile-de-nesiguranta-de-marasm-de-impunere-a-dreptului-fortei-din-acest-moment-seamana-cu-cele-din-1938-1940-Eu-cred-inca-in-forta-ratiunii-acestui-popor-care-trebuie-sa-se-trezeasca-141147.

27. VELEA, Andrei / ROMANOVSCHI, Andreea, *Luptă strânsă între separatiştii şi unioniştii din Catalonia INFOGRAFIE*, „Adevărul”, 21 dec. 2017, http://adevarul.ro/international/europa/lupta-stransa-separatistii-unionistii-catalonia-infografie-1_5a3a96f95ab6550cb867c068/index.html.

28. ZACHMANN, Sebastian, *Centenarul Unirii, sărbătorit prin Marea Învrăjbire. Cum alimentează politicenii conflictele din Transilvania şi Republica Moldova*, „Adevărul”, 22 martie 2018, http://adevarul.ro/news/politica/centenarul-unirii-sarbatorit-marea-Invrajbire-alimenteaza-politicenii-conflictele-transilvania-republica-moldova-1_5ab3e531df52022f75e54c43/index.html.

DOUĂ PROIECTE DE ȚARĂ MODEL PENTRU ROMÂNIA: UNGARIA ȘI ISRAEL

Andrei Dîrlău*

Abstract: ***Two Model-Country – Projects for Romania: Hungary and Israel.*** Today, one century after the Reunification, in the absence of a unifying project, Romania is ever more cloven, economically and culturally, split by diverging regional evolutions, eroded by internal conflicts. There is no motorway between Transylvania and the rest of the country, the economic gap is rapidly growing (especially compared to the East and South of the country), the evolution of the economic and cultural life seems to follow ever more separate courses. Are we still animated by a belief in a common identity? And, if yes, how are we defining it? The Centenial is a good occasion to reflect on our lacking country project. This paper is proposing, as a partial source of inspiration, limited to certain segments only, the excelent, our neighbour's ambitious country project: Hungary aimes to become, for Central and Eastern Europe, a regional hub: an economic, commercial, energy, transport, educational one etc., so as to accumulate political, financial, and also symbolic capital, in the wake of which to attract the other countries in the region, as a facilitator and mediator of their access to Western Europe. I took as a case study Hungary's complex strategy to become China's economic gateway into the EU. The **16+1** Cooperation Platform and Think-Tank Network, the Chinese rail, road, and harbour infrastructure projects, Hungary's currency-banking politicy in respect to China – examples of Hungary's positioning itself as a regional center by supporting the Chinese *Road and Belt* Initiative – but also the case of the natural gas extracted from the Black Sea. The central question asked in the paper is: why isn't Romania having such a strategy, designed so as to make use of our geostrategical, geopolitical and natural advantages that other countries don't have? Incidentally my analysis is using Pierre Bourdieu's concepts of symbolic capital and symbolic power. Finally, looking at another phenomenon affecting Romania, i.e. Political Correctness, I give the example of Israel, where homosexual ”marriage”

* Scriitor, dr. teol. – discipl. Istoria şi filosofia religiilor.

isn't possible, since religious cults are in charge of performing civil marriage as well. In that sense, Israel can be a model for us, as no-one is accusing it of "illiberalism", since marriage documents are not issued by the state, but by the cults – which do not accept gay "marriage".

Keywords: *regional cleavages and disparities, failed regions, demographical collapse, irresponsible elites, regional hub, symbolic power, 16+1 platform, think-tank network, New Economic Silk Road*.

1. Clivajele României – premise ale unei posibile rupturi?

Actuala configuraţie a României, rezultată din Unire (exclusiv Basarabia), e luată azi ca de la sine înţeleasă, normală, definitivă, irevocabilă, dată pentru totdeauna. Unirea e uitată, aparţine manualelor de istorie. În această Românie ne-am născut, cu harta ei am crescut. Afișăm un **triumfalism naiv, inconştient şi complezent**, extrem de nociv. Nu concepem că granițele României ar putea fi puse în discuţie, nu ne închipuim c-ar putea vreodată avea alt contur decât acum. Ne umflăm în penele unei autosuficiențe perdante sau ne ascundem în spatele unei pudibonderii stupide: ne ferim ca de tămâie să agităm chestiunea etnică, neînțelegând că nu e vorba de probleme etnice, ci de proiecţii strategice. Și astfel ne obstinăm să vedem *status quo*-ul ca săpat în piatră, ignorăm ameninţările, nu credem c-ar trebui făcut ceva concret pentru a le contracara. E o atitudine tragic greşită: o dovedeşte istoria lumii – succesiune de popoare şi culturi ce răsar şi apun, civilizaţii ce cresc, descresc şi pier. Istoria e plină de exemple de ţări şi naţiuni pe care nesăbuinţa unor elite complezente şi egoiste le-a dus la dispariţie.

Afirm că suntem în pericol; că putem vedea peste noapte această hartă redusă la jumătate – cum au văzut-o țări vecine ca Iugoslavia sau Ucraina. Că azi, la un veac de la Unire, România e mai sfâșiată ca oricând de evoluții regionale și sociale divergente, măcinată de conflicte interne ireconciliabile. Milioanele de români ce emigrează neavând un viitor în ţară, sutele de sate pustii în Moldova, dezastrul demografic, complexul unei culturi minore, cutuma improvizaţiei, imposturii şi lucrului prost făcut, hoţia endemică, pesimismul, fatalismul mioritic, pasivitatea, „mămăliga incapabilă să explodeze", „pupătorii de moaşte" şi alte „argumente", unele simple stereotipuri, altele având baze reale, conturează imaginea unei naţiuni vitregite de istorie, dar mai ales înfrântă de propriile defecte, căreia

n-am avea niciun motiv de mândrie să-i aparţinem, dimpotrivă.

Starea actuală a provinciilor ei e profund scindată. Voi folosi trei metafore pentru a ilustra gradul extrem de divizare și decalajele grave dintre ele, ce amenință să ducă la o ruptură teritorială:

a) Transilvania: un tren expres ce aleargă spre Vest

Nu spun că riscăm să pierdem Transilvania; sună alarmist, conspiraționist. Dar afirm că Transilvania e un tren expres care se îndreaptă cu toată viteza spre Occident: cu infrastructura, economia, educaţia, cultura, Ardealul se apropie pas cu pas de Budapesta, Viena, Berlin. Și e bine că o face. Dar oare e bine că, în același timp, Transilvania se îndepărtează tot mai mult de Bucureşti, de Regat? Fiindcă asta se întâmplă, sub ochii noștri.

Transilvania și Banatul sunt zonele cele mai dezvoltate ale României. Investiţiile primite de la bugetul de stat, din fonduri UE şi surse private, sunt tot mai numeroase. Infrastructura se modernizează, locurile de muncă în industrie şi servicii sunt tot mai multe și mai bune. În Cluj, sectoare ca IT-ul şi comunicaţiile recrutează forţă de muncă din Bucureşti. Transilvania e pe cale să devină, mai ales în spaţiul urban, o zonă de civilizație similară Occidentului.

Pe măsură ce se delimitează rapid și radical de fostul Regat, Ardealul nu mai vrea să ducă în cârcă sărăcia Moldovei și să asculte de aroganța Bucureștiului. Tot mai des transilvănenii declară că s-au săturat să „ducă în spate" regiunile subdezvoltate din est şi sud, părți mari din Moldova, Oltenia, Muntenia, Dobrogea. Creşte refuzul lor de a-i mai întreţine din munca și impozitele lor, pe „moldovenii leneşi", de a suporta „hoţia şi şmecheria miticilor de Bucureşti".

Modelul e urmat de alte regiuni europene prospere: Catalonia vrea să iasă din Spania, nordul Italiei să se separe de Sicilia şi sudul sărac. Solidaritatea lasă loc competiţiei, sentimentul naţional e înlocuit de cel regional, spiritul de unitate a unui popor – de egoism şi interes local.

b) Moldova: o căruţă în şanţ, la marginea uliţei spre Eurasia

Dacă Ardealul e un „tren", Moldova e o „căruţă". Dacă Transilvania aleargă pe calea ferată rapidă spre Europa de Vest, Moldova are deja 3 roţi în şanţ, iar drumul de ţară pe care se află e orientat spre Est, spre Eurasia. Investiţiile sunt aproape zero. Industria a

fost aproape complet exterminată, fostele uzine şi combinate – rase integral. Infrastructura e în paragină, agricultura –muribundă. Populaţia în majoritate a emigrat. Satele sunt depopulate. Moldova e, în mare parte, moartă economic şi demografic. Nu mai vorbim de declin, ci de o regiune eşuată, în colaps. Locuitorii rămaşi, mai ales în zone rurale, trăiesc din ajutoare sociale. Iar când li se mai oferă un loc de muncă îl refuză, preferând să vegeteze în mizeria unor alocaţii de stat decât să muncească într-un mediu macro-economic condamnat.

Cauza? Geografică, geostrategică: Moldova e condamnată să fie spaţiu-tampon, „coridor sanitar”. Sacrificat în timp de război să devină teren de luptă, iar în timp de pace – o zonă de tranziţie nesigură, unde doar un nebun ar investi din cauza riscurilor inerente oricărei zone marginale, aflate la graniţa civilizaţiei euro-atlantice.

O civilizaţie căreia, la drept vorbind, Moldova nici nu-i prea aparţine, cultural şi istoric. Căci vecinătatea cu Basarabia / Ucraina / Rusia predispune Moldova unui filoslavism atavic, în ultima vreme tot mai explicit. Admiraţia pentru Putin şi modelul Rusiei e mai puţin rară decât aţi crede. În Moldova, Ortodoxia nu se confruntă cu o concurenţă sau influenţă (greco)catolică semnificativă, ca în Ardeal, în schimb suferă o puternică atracție pravoslavnică.

c) Bucureştiul: o dronă pilotată nu se știe de cine

Dacă Ardealul e un „tren” şi Moldova o „căruţă”, Bucureştiul e o „dronă”. Incontestabil, economia bucureşteană are o forţă redutabilă, furnizând 50% din PIB-ul României. Dar dacă Bucureştiul e un avion, piloţii săi nu sunt în carlingă. Cabina echipajului e goală. Piloţii petrec la clasa business cu stewardesele, joacă poker cu pasagerii bogaţi, beau băuturi de lux şi chefuiesc non-stop. Unica lor preocupare nu e să piloteze avionul, ci să acumuleze putere și avere. Şi atunci, cine pilotează avionul? Oare un pilot automat, manevrat nu se știe de unde? Şi în ce direcţie se îndreaptă el? Evident, în direcţia dorită de piloții dronei.

2. Despre proiectul de ţară al Ungariei şi anti-proiectul de ţară al României

a) Ungaria – placă turnantă regională

Centenarul Unirii nu e doar despre trecutul României, ci și despre prezent şi viitor. Dar în ce măsură valorile clasei politice din România

mai sunt azi cele ale clasei politice din 1918 (real, factual, nu declarativ)? Mai e România un proiect național viabil? Care ar fi acel proiect? Ce putem face ca el să fie viabil?

Profesorul Dungaciu făcea într-o emisiune o analiză pertinentă: da, Ungaria are un proiect de ţară clar conturat: **să devină un HUB regional**. Ungaria vrea să devină o putere regională. Ea acţionează extrem de coerent pentru a deveni un pivot economic regional, un hub energetic și de transport, un centru politic, educațional, cultural. E la urma urmei o aspirație legitimă – fiecare-și vede propriile interese; dar poate reuşi aşa ceva o ţară mică, fără capital, fără resurse naturale, cu populaţie redusă? Desigur. Capitalul străin poate fi atras, resursele pot fi importate, forţa de muncă poate fi adusă (de pildă din România sau China). E nevoie de viziune și competență – pe care Ungaria le are în mod admirabil.

b) România – paralizată de inerție, hoție și conflict

În schimb, România nu numai că n-are azi un proiect de ţară propriu, dar singurul ei proiect pare a fi un anti-proiect – unul straniu, sinucigaş: să-şi taie singură, cu bună ştiinţă, creanga de sub picioare. Că n-avem proiect de ţară ştiam, dar chiar ne auto-sabotăm deliberat? E o afirmaţie incredibilă, dar par a exista dovezi că cei ce conduc România asta fac.

3. Studiu de caz: Ungaria – poarta Chinei spre UE. Strategia Ungariei pentru a deveni placa turnantă a Chinei pentru CEE

a) Cooperarea 16+1

Capitalul chinez, căruia România i-a făcut mofturi, e binevenit în Ungaria. Maghiarii nu s-au sfiit să invite și Taiwanul să-şi deschidă reprezentanţă în Budapesta, fără ca China să protesteze. Dimpotrivă, China e cel mai mare partener comercial non-UE al Ungariei.

În 2012 la Varșovia s-a înființat Cooperarea **16+1** între China și 16 țări Centrale și Est-Europene (CEE): Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Cehia, Croația, Estonia, Letonia, Lituania, Macedonia, Muntenegru, Polonia, România, Serbia, Slovacia, Slovenia, Ungaria. Ca incubator pentru cooperarea pragmatică trans-regională, platforma 16+1 sprijină integrarea europeană. În cadrul ei s-au ținut 6 summituri:

- Varșovia 2012;
- București 2013;
- Belgrad 2014;
- Suzhou 2015 (platforma de conectivitate China-UE semnată de Ungaria-China);
- Riga 2016 (Fond de investiții China-CEE pentru armonizarea infrastructurii cu rețeaua de transport trans-european TEN-T; proiect de modernizare a căii ferate Belgrad-Bar; secretariat pentru cooperare logistică China-CEE);
- Budapesta 2017[1].

b) Rețeaua de think-tank-uri 16+1

În 2017 Academia de Științe Sociale din China a înființat la Budapesta un Institut China-CEE – primul think tank independent al Chinei înregistrat în Europa. Experți, cercetători și think tankuri din Ungaria și alte țări Central și Est-Europene vor elabora scenariile cooperării economice, politice, culturale euro-chineze. Ungaria va fi în prim-planul acestor scenarii. Institutul va promova schimburi de specialiști, cercetări comune, conferințe, seminarii, prelegeri.

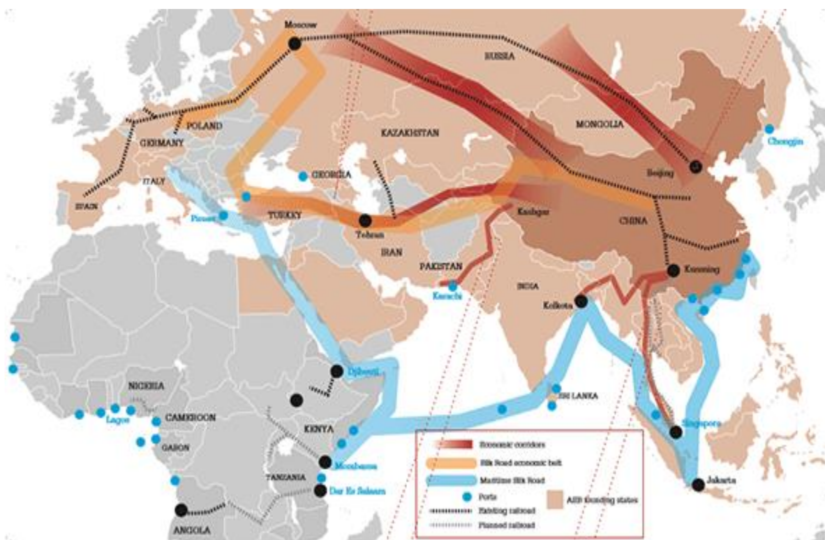
Există și o rețea de think-tankuri 16+1, platformă instituțională ce reunește subiecte de interes comun, personal competent și expertiză specifică coordonată de China pentru a promova schimburi și cooperare între institute și organizații funcționând ca think-tankuri în China și țările CEE. Rețeaua 16+1 integrează consultări de politici, schimb de personal, cursuri pentru parteneriatul dintre China și Europa de Est și Inițiativa Noului Drum Economic al Mătăsii.

c) Belt & Road

Acest proiect enorm, *One Belt One Road* sau *Belt & Road* (Noul Drum Economic al Mătăsii) prevede investiții de 900 miliarde dolari,

[1] http://www.geopolitika.hu/en/2017/10/23/the-presentation-of-the-16-1-cooperation/#_ednref5. Ungaria insistă să împartă țările din CEE în Baltice, Balcanii de Vest și de Est, Grupul Vișegrad. Clasificarea nu ne avantajează, inducând ideea că România aparține Balcanilor de Est. Or, nicio parte a României nu e atinsă de munții Balcani, și cu atât mai puțin Transilvania, Banatul sau Maramureșul au vreo legătură cu Balcanii.

vizând 65 țări ce însumează 2/3 din populația lumii și 30% din PIB-ul global[2].



Într-o eră a unei Chine globale, care are o viziune globală și resurse abundente pentru a o înfăptui, președintele Chinei și premierii Ungariei, Serbiei, Poloniei, Sloveniei, Macedoniei, Letoniei, înțelegând tendințele dinamicii globale a puterii, își reafirmă soliditatea parteneriatului[3]. Iar noi unde suntem în acest tablou UE-China? În siajul Ungariei sau nicăieri. Doar un exemplu: avem cu Ungaria cel mai mare deficit comercial înregistrat cu un partener extern: 2,3 miliarde euro.

d) Nod de artere de transport feroviar, rutier, naval, aerian

Ungaria joacă rolul principal în mecanismul de clearing vamal Grecia-Macedonia-Serbia-Ungaria. Pentru transportul mărfurilor chineze în UE, China finanțează linia expres maritim-terestră China-Europa, planul de infrastructură pentru porturile de la Marea Neagră / Adriatică / Baltică și conectare cu coridoarele UE. China a cumpărat portul grecesc

[2] https://www.euromoney.com/article/b14r4n9tkgf0nj/making-sense-of-belt-and-road-what-it-means-for-banks?copyrightInfo=true.
[3] http://www.china-ceec.org/eng/zyxw_4/.

Pireu și acum investește $3 miliarde în controversatul proiect de infrastructură *Cale ferată de mare viteză Belgrad-Budapesta* (harta).

Alt proiect legat de ideea unui hub regional e TGV-ul Cluj-Budapesta, care ar face accesul din Transilvania spre vest infinit mai uşor decât spre Bucureşti. Până şi micul aeroport Debreţin a urcat de la 14.000 pasageri în 2004 la 320.000 în 2017, mulţi din ei români.

Ungaria se poziționează și ca nod de mari artere de transport rutier și aerian: *Air China* are zbor direct Beijing–Budapesta pentru turism și afaceri, iar Wizzair preia liniile TAROM care nu mai are o linie Beijing-București și în 2-3 ani ar putea da faliment. Transilvania are autostrăzi care se opresc la Carpați. E acesta un proiect de țară viabil? Da, dar nu pentru România în forma actuală.

Dorim ca firmele chineze care vin în Europa să considere Ungaria drept baza lor, iar Ungaria să devină principala rută de tranzit a mărfurilor chineze pentru piața europeană, spune ministrul de externe și comerț Szijjártó despre politica de „deschidere spre Est" a Ungariei[4].

Să vorbim și de Dunăre? De ce nu se poate naviga de la Constanța (cel mai adânc port din Marea Neagră) până la canalul Dunăre-Main-Rin și Rotterdam? Când va deține președinția UE în 2019 România vrea să promoveze strategia Dunării. Dar care sunt țările care au interes ca Dunărea să nu fie navigabilă până la Constanța?

e) Hub energetic regional

Ungaria urmărește să devină și un hub energetic regional. Tot ministrul maghiar Szijjarto anunța recent că licitația lansată de Transgaz / FGSZ pentru transportul gazelor exploatate în platforma continentală a României la Marea Neagră (Neptun etc.) a fost câștigată de 2 firme maghiare. Gazoductul româno-ungar, cu capacitate 4,4 md mc pe an, va fi construit de România. Gazele nu aparțin României, perimetrele fiind concesionate către Exxon și OMV, care le vor exporta în Ungaria, de unde vor merge pe piața europeană. Chestiunea e în atenția CSAT, care s-a adresat ANRE și Grupului de Lucru pentru Infrastructură Strategică şi Securitate Energetică. Exportul a jumătate din gazele României ne-ar afecta siguranța energetică și petrochimia (câtă mai e), fiind în joc și finanțarea celebrei conducte Bulgaria-

[4] http://www.nouvelle-europe.eu/en/hungary-flagship-china-europe.

România-Ungaria-Austria (BRUA)[5]. De vreme ce gazul e în platforma noastră continentală, de ce nu puteam noi juca rol de hub regional pentru ele? Din lipsă de viziune.

Ungaria vrea să devină și exportator de energie electrică, inclusiv cu ajutorul centralei nucleare de la Paks, construite cu sprijin rusesc în anii 80, și al celor 2 noi reactoare de 12 md euro finanţate printr-un împrumut dat Ungariei de Rusia.

f) Tranzacții în renminbi

În 2011 China a dat Ungariei un credit de 1 miliard euro pentru proiecte comune și o finanțează cumpărând obligațiuni de stat maghiare. Ungaria a decis să adere la Banca Asiei pentru Investiții în Infrastructură (AIIB), având planuri de a deveni un hub pentru tranzacții offshore în moneda chineză *renminbi*, ca parte a unui efort mai larg de a se poziționa ca marele suporter al inițiativei *Belt and Road* în Europa centrală. În 2015 Ungaria a devenit prima țară din afara zonei euro care a găzduit un centru de clearing pentru *renminbi* și primul stat CEE care a primit o cotă de investor instituțional străin calificat în *renminbi*. În 2016 a vândut prima obligațiune dim sum suverană offshore în *renminbi* din CEE[6].

Interesant e și modul în care Ungaria devine un hub regional educaţional: are universităţi în engleză la Budapesta, cu mulți studenţi din Transilvania. La fel în sănătate atrage doctori și pacienţi din România.

g) Capital simbolic și cooperare regională

În toate aceste moduri, și multe altele, putem spune, fără a intra în logica unei „sociologii a suspiciunii”, că Ungaria își construiește, cu aplomb și inteligență, nu doar un capital economic, ci și un redutabil capital simbolic, în sensul dat de Marcel Mauss[7], și mai ales de Pierre Bourdieu în sociologia sa politică a relațiilor

---

5 http://www.bursa.ro/exportul-de-gaze-catre-ungaria-vezi-video-cine-ne-intoxica-cu-gazul-din-marea-neagra-viktor-orban...&s=companii_afaceri&articol=340816.html.

6 https://www.euromoney.com/article/b14swnwqhh2rxz/belt-and-road-china-in-cee-on-the-right-track..

7 Vezi Marcel MAUSS, *Techniques, Technology and Civilization*, Berghahn Books, New York, 2006.

internaționale, centrată pe noțiuni ca putere simbolică și dominație simbolică[8].

Vorbind în acești termeni, putem afirma că Ungaria își afirmă elemente de statut de putere simbolică pe care, pe considerente teritoriale, economice și (încă) demografice, am fi îndreptățiți și noi să îl afirmăm dacă am avea în spate un proiect la fel de coerent și solid articulat.

Cred că despre aceste teme trebuie vorbit în anul Centenarului. Nicidecum pentru a blama pe alții, ci pentru a ne întreba: de ce nu facem noi aceste lucruri, și altele, pentru care avem atuuri geografice și strategice excepționale?

4. „Căsătoriile gay” în Israel

Aș aminti încă o provocare – ***Corectitudinea Politică***. Tot în termenii lui Bourdieu, Corectitudinea Politică este o formă de „violență simbolică” ce ni se impune în moduri tot mai coercitive, deși subtile. Să luăm de pildă *Convenția de la Istanbul*, pe care Rovana Plumb, ca Ministru al Muncii, Familiei și Protecției Sociale, a semnat-o anul trecut în numele României fără a-i înțelege implicațiile grave. Ratificarea Convenției ar fi necesitat dezbateri largi în România, deoarece introduce obligația de a aplica legal ***ideologia de gen***, inclusiv în învățământ. Am explicat în altă parte ce înseamnă această ideologie nefastă și ce consecințe are asupra educației copiilor și formării unui nou tip uman, complet manipulabil și perfect obedient.

Aceeași ideologie neomarxistă (marxist-culturală) încearcă să impună și în România, cum a impus deja în 16 alte state membre UE, „căsătoria homosexuală”, sau măcar Parteneriatul Civil (legalizat deja în 11 țări).

---

[8] Vezi Pierre BOURDIEU, *La distinction: critique sociale du jugement*, Ed. de Minuit, 1979; *Language and Symbolic Politics*, Harvard University Press, 1991; David SWARTZ, *Symbolic Power, Politics and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, 2013; David SWARTZ, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, 1997.

Pe de altă parte, căsătoria e definită ca uniune între un bărbat și o femeie în Constituția a 14 țări (Armenia, Belarus, Bulgaria, Croația, Georgia, Ungaria, Letonia, Lituania, Moldova, Muntenegru, Polonia, Serbia, Slovacia, Ucraina). Lupta e aprigă.

La noi Referendumul pentru modificarea Constituției în sensul clarificării acestei definiții e amânat „controlat”, conform președintelui Coaliție pentru Familie Mihai Gheorghiu, deliberat, *sine die*. Se pare chiar că nu se va mai face niciodată, dacă nu trecem la măsuri mai hotărâte, precum ieșitul în stradă.

Pentru a contracara amenințarea acestei ideologii „corecte politic” voi invoca modelul Israelului.

În Israel nu există separare între religie și stat, deci nici căsătorie civilă. Se pot căsători legal în Israel doar un bărbat și o femeie de aceeași religie care au fost declarați eligibili de autoritățile religioase. Singura căsătorie ce poate duce la înregistrarea cuplului ca soț și soție în registrul de evidența populației sunt ceremoniile religioase ortodoxe oficiate de clerul autorizat. Căsătoriile evreiești oficiate de alții decât rabinii ortodocși autorizați (inclusiv cei reformați și conservatori) sunt infracțiuni, conform Codului Penal israelian (art.182). Cuplurile de același sex trebuie să se căsătorească în străinătate.[9] Totuși, nimeni nu acuză Israelul că ar fi „iliberal”. Rabinatul-șef din Israel are monopolul cununiilor. Evreii care vor o căsătorie recunoscută de stat trebuie cununați de rabini oficial aprobați. Homosexualii nu se pot căsători în Israel.[10] Și totuși nimeni nu spune despre Israel că n-ar fi un stat democratic. Pur și simplu au o tradiție și o respectă. Din nou, de ce România nu poate face la fel? De ce noi nu negociem nimic niciodată? De ce executăm necondiționat tot ce ni se cere?

De aceea propun ca România să adopte în această privință modelul israelian, ca model cu validitate incontestabilă.

Referințe bibliografice:

1. BOURDIEU, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, Ed. de Minuit, 1979.
2. IDEM, *Language and Symbolic Politics*, Harvard University Press, 1991.

[9] http://www.newfamily.org.il/en/civil-marriage/,
[10] https://www.thejc.com/lifestyle/family/wedding-woes-1.438450.

3. MAUSS, Marcel, *Techniques, Technology and Civilization*, Berghahn Books, New York, 2006.
4. SWARTZ, David, *Symbolic Power, Politics and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, 2013
5. SWARTZ, David, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, 1997.
6. www.geopolitika.hu
7. www.euromoney.com
8. www.china-ceec.org
9. www.nouvelle-europe.eu
10. www.bursa.ro
11. www.newfamily.org

PROPUNEREA SOCIALĂ BISERICEASCĂ ȘI DEFICITUL DE PROIECT NAȚIONAL

Ionel UNGUREANU[*]

Abstract: ***The ecclesiastical proposal towards social Reality and the deficit of a national social project.*** Looking at the Roamanian societal reality over a certain period, one can assume that is not carried out through a coherent project, conceptually well established, and well integrated the majority of its aspects. The main societal items are acomplished reactively ; currently through the visionless adoption of most European matters, for example. Moreover, joining the Western European Community bodies was not proceded by a comprehensive and methodical debate, but merely by a collective enthusiasm linked to an imaginary projection of a future societal system that gets improved just by the act of joining such a group. Basically, in terms of societal organization, we registred an old and repeted anomaly, frequently present in our history : the choice to immediately borrow foreign forms of configuration of the social reality and aplly them nationally. Given these data, one should identify the elements of a theological perspective on this phenomenon. Then I have to mention that the preoccupation towards the social reality could be part of the larger encirclement of the overall Creation by the ecclesiastical ethos. Time still warants the undertaking of an Orthodox theological assessment, both in its theoretical and ideological components thereof, as well as in its concret public exhibition. This act of assumtion must not be just a theoretical one, but a practical, reality based one, by means of the Orthodox theological understanding of the interrelatded societal aspects.

Keywords: *social realities, national project, europeean comunity, modernity, theological perspective, Romania*

[*] Arhidiacon conf. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova, România.

Aflându-ne într-un an de aniversare a unui eveniment esențial al istoriei naționale, se încearcă, prin diferite evenimente, cinstirea cum se cuvine a acestui moment. Dar, dincolo de trăsăturile comemorative, de aducere aminte, cu recunoștință, de cei ce au contribuit la acest eveniment, este și un prilej de meditație, de analiză a modului în care se desfășoară realitățile românești astăzi, prin comparație cu datele istorice de acum o sută de ani, cu ceea ce s-a petrecut și sperat atunci. Mai mult, prin specificul șederii noastre în realitățile bisericești, ne întrebăm care este poziționarea bisericească firească față de realitățile sociale românești actuale, față de modul de desfășurarea a acestora.

1. Lipsa proiectului întemeiat – rădăcini istorice și forme actuale

a. La începuturile modernității

Una dintre trăsăturile majore ale momentului, prezentă constant, dealtfel, și în istoria națională, este lipsa de proiect național, de încercarea construirii lucrurilor sociale printr-un tipar, prin anumită traiectorie, gândită, alcătuită și urmată prin participări comunitare ample, de consistență. Lucrurile sociale se petrec, astăzi, de pildă, adesea la întâmplare sau reactiv față de legislația și solicitările Uniunii Europene. Este o caracterisitică a istoriei românești faptul că lucrurile sociale se petrec nu în urma alcătuirii unui proiect comunitar, ci prin diverse elemente cauzale. Nu proiectul, ori încercarea de proiect întemeiat, a însoțit defășurarea istorică românească. De fapt, când ne referim la proiect social avem în vedere un act de anvergură, de concepere a unui posibil traiect de urmat, dar, cel mai important, venit în urma unei colaborări active, participative a mai multor persoane, la un nivel comunitar extins. Ori, tocmai la acest nivel, al închegării unui lucru comun de anvergură, se constată, în istoria românilor, o mare lipsă, indiferent de timpul istoric trăit. Nu s-a reușit un lucru comunitar amplu, alcătuit în urma unei solide dezbateri, dar mai ales, în urma unui consens asumat pentru o perioadă mai lungă de timp. Iar în privința conținuturilor proiectului trebuie distins între proiecte evenimențiale, în jurul unor evenimente, și proiecte destinate unei construcții sociale de anvergură, cu mai largă desfășurare în timp. Mai ales acest al doilea tip de proiect social a fost rar în istoria românească. De fapt, tot acest deficit de proiect devine evident, dureros în același timp, odată cu trecerea, treptată, la modernitate. *Adaptarea la datele civilizației moderne*

(mai ales la conținutul material al acesteia) a însemnat tot timpul un proces vitreg, fără o deplină infuziune între cele două conținuturi: realitățile românești, pe de o parte, și stările modernității, pe de altă parte. (Evident, analizele sunt/pot fi ample, depășind obiectivele expunerii de față, dar nu putem trece peste evidențele acestui fenomen istoric de care, în continuare, suntem foarte legați). Adaptarea la modul de organizare socială, politică și, mai ales, economică, dezvoltat în Europa apuseană, a fost o provocare permanentă în istoria românească a ultimilor veacuri și prilej de continuă dezbatere, în forme diferite, între susținătorii îmbrățișării totale a modernității și contestatarii acesteia. În forme diferite, cu alte fețe, problema rămâne și în datele actuale ale socialului românesc. O posibilă explicație a persistenței în jurul acestei dezbateri este și rămânerea în *preeminența unui cuvânt imaginar despre realități*, transformat rapid în ideologie, în dauna aplecării efective asupra realităților și a înțelegerilor cât mai profunde a acestora. Formularea ideologiei în privința adoptării modernității economice și politice a fost un fenomen mai simplu și la îndemână, decât prefacerile efective la nivelul adânc al realităților sociale. (Un minim de realism al observației și analizei va spune, în schimb, că modernitatea economică a fost și rămâne un registru de împrumut pentru realitățile sociale românești).

Atât în privința evenimentelor istorice, cât și în privința fenomenelor sociale extinse, în desfășurare istorică, cuvântul, simplu ori dezvoltat, a premers cu mult lucrului social efectiv. În primul caz, cel al evenimentelor istorice, lucrurile aveau să se petreacă totuși, chiar dacă după foarte mult timp:

> „A existat mereu un decalaj cronologic între enunțarea unei idei politice, între stabilirea unui obiectiv politic și punerea sa în practică. Unirea Principatelor, de pildă, a fost cerută prima dată de boierii munteni în 1772, dar împlinită abia la 1859; la fel independența, fixată ca obiectiv politic al clasei conducătoare cu multe generații înainte de câștigarea ei la 1877; unirea cu Transilvania, propusă pentru prima dată la începutul secolului al XIX- lea, a așteptat și ea mai bine de un secol până la împlinire”[1].

La evenimentele enumerarate mai sus, am putea adăuga actele contemporane de integrare în organismele militare și economice

---

[1] Vlad GEORGESCU, *Istoria Românilor. De la origini până în zilele noastre*, ediția a treia, București, Edit. Humanitas, 1992, p. 199-200.

apusene, NATO și Uniunea Europeană. Mă refer la deciziile formale ale evenimentelor și nu la corespondențele în realitățile efective presupuse de aceste decizii. În schimb, lucrurile economice, conținutul nucleic al stărilor de modernitate, nu par a urma traseul evenimentelor istorice. La acest nivel, prefacerile la care cuvântul îndeamnă și (vag) proiectează, rămân, adesea, imaginare, fără întruchiparea reală, cum arată și realitățile actuale, la care ne vom referi mai încolo. Dificultatea asumării modernității se referă, în mod esențial, la conținutul economic, pentru că fenomenul economic presupune anumite date și condiții, adesea ignorate, unele chiar de ordin spiritual. Izolarea economicului de restul ființării, spre exemplu, de caracterisiticile unui ethos specific duce lesne la un discurs imaginar, fără șanse de a fi împlinit în lucruri efective.

> „În ceea ce privește elita românească formată în prima parte a secolului al XIX- lea, ea a abordat modernitatea ca pe o putere asupra cuvintelor. (...) Modernitatea nu este trăită ca o cultură a experienței, fondată pe dinamica economiei și pe previziunea socială, ci ca o cultură a discursului în care prezentul este așezat pe valorile Istoriei și este supus iradierii modelului democratic european”[2].

Lipsa de cultură a experienței înseamnă că discursul exprimat nu a fost precedat și însoțit de încercarea realizării lucrurilor sociale despre care se vorbea, bine articulat dealtfel, din perspectiva intelectuală. Este lipsa de înțelegere a realităților, din partea elitelor culturale și politice, venită în urma neparticipării la aceste realități, a șederii în exterioritatea lor.

> „Modernizarea societății românești a fost un proces lent și marcat de tentația nedesăvârșirii, încă și mai defensiv decât fenomenele similare din restul Europei centrale. Luminile românești s-au ferit cu grijă de orice complicitate cu practica valorilor pe care le-au enunțat, s-au mulțumit să strălucească desupra unui orizont pur intelectual, fără a face efortul să patrundă în spațiul concret al vieții sociale”[3].

(Cât de asemănător s-au petrecut lucrurile după căderea comunismului, când se propuneau noile „valori” sociale, ale economiei de piață ori ale

[2] Daniel BARBU, *Bizanț contra Bizanț - explorări în cultura românea*scă, Bucureşti, Edit. Nemira, 2001, p. 264.
[3] *Ibidem*, p. 264.

construcției sociale democrate, fără o raportare realistă a acestor deziderate la stările social-economice românești concrete, în deplina lor integralitate. Ulterior, însă, s-a observat că această discrepanță între discurs și realitate a fost foarte benefică unei „elite”, economice de astă dată, care, întreținând ignoranța promovată ideologic, intra, cu sprijinul noii puteri instalate, în posesia avuției etatiste comuniste, pentru a o transforma în propriul ei capital economic, necesar ... economiei de piață).

b. În perioada interbelică

Nici *în perioada interbelică*, așezarea în proiect social coerent, întemeiat și asumat de un grup ori de un organism unitar nu s-a petrecut. După realizarea procesului de unificare din anul 1918, treptat, entuziasmul generat de acest complex de evenimente a scăzut pe fondul dificultății construcției sociale românești. Lipsa de coerență în privința construcției sociale s-a făcut remarcată încă din primii ani posteriori unificării din 1918, mai ales că între realitățile sociale ale tuturor regiunilor unificate erau mari diferențe. Deficitul de asumare a modernității, a trăsăturilor definitorii ale acesteia rămânea. Chiar dacă s-au emis și doctrine economice, cu ar fi *țărănismul* promovat de Virgil Madgearu, ori doctrina liberală a *protecționismului liberal* (celebra „prin noi înșine”), instabilitatea structurală de ordin politic, caracteristică, în forme diferite, pentru întreaga perioadă, a subminat orice concretizare, la nivel general și pe perioadă îndelungată, a vreunei proiectări sociale.

> „Anii 1918-1922 cunosc o euforie, o efervescență politică extraordinară. Nevoia de *îndreptare* a lucrurilor este generală, dar la fel de emoțională, puternică și totodată slabă, naivă, derutată, precum dorința de *schimbare* din 1996. Oamenii *noi*, în ambele situații, nu sunt însă de acord decât în ceea ce privește detestarea oamenilor *vechi*, în rest, rivalitatea și incapacitatea de colaborare dintre ei duce curând partidele noi la lupte intestine. Trăind toate acestea, în 1997-1998 (mărturisește profesorul Sorin Alexndrescu), în timp ce scriu despre evenimentele de acum vreo optzeci de ani, impresia de repetiție este deconcertantă și foarte tristă...”[4].

Chiar dacă, între timp, spre deceniile trei și patru ale perioadei interbelice, se constată o mai mare anvergură a programelor politice, adică a principalelor conținuturi de proiect social, atât în partidul liberal,

---

[4] Sorin ALEXANDRESCU, *Paradoxul român*, București, Edit. Univers, 1998, p. 79.

cât și în cel național-țărănesc, instabilitatea conjucturilor externe, dar, mai ales, a comportamentelor politice ale celor angrenați în fenomen, a făcut ca realizarea unei construcții sociale profunde, în realitate și nu în discurs, să nu se petreacă. Conținuturi singulare valoroase au fost, ca atitudini, doctrine ori cercetări sociale (se înscriu aici cele realizate de sociologul Dimitrie Gusti și școala lui), dar nu și procese ample de întruchipare reală a propunerilor ideatice. O explicație pertinentă este și faptul că mai toți principalii actori politici aveau interese economice individuale aproape lipsite de transparență, urmărite prin prisma pozițiilor de stat deținute. Corupția, în fapt, se așeza crescând în mediul politic, ceea ce avea să determine, în mare parte, și reacția Mișcării legionare. Oricum, această perioadă este decisivă pentru înțelegerea relației dintre civilizația românească și modernitate, iar înțelegerea corectă a acestui timp istoric dă posibilitatea înțelegerii realiste și a prezentului, a nedumeririlor (nu puține) legate de acesta. A fost mult progres în acest timp istoric, pe de o parte, dar, pentru că progresul a venit individual și secvențial, paradoxal, a fost însoțit de mult regres.

> „Aceste două decenii ne arată facerea și desfacerea Românie moderne, *creșterea și descreșterea României Mari*, în cuvintele lui Dimitrie Cantemir, nu numai la nivelul statului, ceea ce este evident, ci la nivelul instituțiilor. (...) Este evident că economia, legislația, administrația, așzămintele culturale, instituțiile democratice, relațiile externe continuă până în 1938 neschimbate, anul 1937 fiind unanim recunoscut ca anul de vârf al prosperității interbelice și al recunoașterii internaționale a țării. Dar, ca și în anii precedenți, numai că acum pe scară mult mai mare, aceste fenomene de continuitate sunt dublate de fenomeme de discontinuitate, de golire de conținut a formelor sociale și de funcționare a normelor, ori de involuție. Ne-ar trebui, pentru a o înțelege, o lectură a faptelor în termeni simultan de *sistem* și de *dramă*, pentru a face să apară ceea ce aș vrea să descriu drept *logică a evenimentelor*"[5].

Prin urmare, înțelegerea corectă și integrală a evenimentelor și fenomenelor acestei perioade presupune folosirea, deodată, a mai multor instrumente metodologice, corespunzătoare unor conținuturi distincte ale realului. Ignorarea sau izolarea anumitor conținuturi, ori trecerea lor în secundar, cum se întâmpă - când se studiază modernitatea românească -

[5] *Ibidem*, p. 93.

cu fondul spiritual al realităților, duce, inevitabil, la perceperea incompletă a fenomenelor, iar proiectul social bazat pe o astfel de percepere, este, dintru început, destinat neîmplinirii. O parte din acest conflict al neasumării ființiale a modernității este sesizat de scriitorul si profesorul Alexandrescu, la ale cărui fine analize m-am oprit mai mult, dar rămâne incomprehensibil și pentru dânsul, căci interogarea domniei sale nu a pătruns și înspre datele spirituale ale realității:

> „Ceea ce nu încetează de-a mă uimi (...) sînt asemenea neîncetate *căderi în premodern* la elitele româneşti cele mai moderne ca formație, cu prilejul mai fiecărei crize politice. Acest paradox român nu este singurul, deși este cel mai general, explicând poate precaritatea statului și sfâșîierile interioare ale culturii române moderne. Căci s-ar cuveni să ne întrebăm, ce este mai exact modern în acest stat și în această cultură? Ori, cât de adânc este stratul modern și cât rezistă el la presiunile istoriei moderne? Sau: Cum am putea stăpâni această permanentă tensiune dintre modernitatea formației noastre (recente) și reflexele noastre automat pre-moderne, la orice pericol? Cum am putea conștientiza aceste pericole reflectând asupra unei reacții la ele, mai (consistent) moderne?”[6].

La textul de mai sus, extrem de binevenit dealtfel, sunt câteva remarci. Mai întâi, probabil că pre-modernitatea la care se referă autorul este mai adâncă decât s-ar crede, apoi, șederea în stările acesteia nu înseamnă, de fapt, cădere, și, nu în ultimul rând, s-ar putea numi, mai nimerit, para-modernitate, însemnând dincolo de sau alături de modernitate. Sunt precizări pe care le voi dezvolta în partea a doua a expunerii, atunci când voi vorbi despre aplecarea bisericească asupra acestor realități sociale.

c. În perioada post-comunistă

Trecând peste perioada comunistă, unde problema proiectului de construcție socială reprezintă un caz aparte – care trebuie, însă, analizat – ajung la *perioada post-comunistă*, timp în care a fost nevoie vitală de alcătuire socială în jurul unui concept și proiect consistent. Ori, tocmai în acest moment istoric, neputința „tradițională” de a purcede la astfel de act s-a dovedit biruitoare. Elitele culturale ale vremii au fost total nepregătite pentru noul mers istoric, iar cele politice, care au dobândit

---

[6] *Ibidem*, p. 95-96.

atunci puterea, erau de formație intelectuală și ideatică comunistă, chiar dacă acum învățau rolul necesar unui alt registru socio-politic. A fost o vreme plină de lozinci și șabloane cu rol de proiect social, cum ar fi: democrație, economie de piață, proprietate individuală, drepturile omului ș.a. În jurul lor, s-a încropit perspectiva oficială asupra noilor realități sociale. În cadrul noii puteri totodată (nu vorbesc aici despre modul obținerii acestei noi puteri, fiind un complex subiect în sine), s-a format un grup, dar având scop principal nu închegarea unui proiect de construcție socială, ci consolidarea, cu orice mijloace (a se vedea mineriadele) a puterii obținute. Adică, a fost o luptă pentru menținerea puterii, nu pentru plămădirea unor conținuturi sociale clare, naturale în acest spațiu. În același timp, pe lângă, sau dincolo de această confuzie, se petrecea un fenomen sigur, netulburat de nimeni, anume se producea devalizarea proprietății de stat, aparținând întregii populații, în cele din urmă, proprietate care era transferată, dubios, ascuns și nedrept, către o nouă elită care se forma, cea economică. Ignoranța și naivitatea dimprejurul noii ideologii economice, create în jurul conceptului de economie de piață, a fost decisivă în formarea acestei elite economice, care a intrat în posesia unui capital material enorm, adesea în asocierea cu persoane și entități din afara țării. Este drept că această nouă elită economică, aidoma celei politice, provenea din vârfurile vechii puteri comuniste. S-a petrecut, astfel, o altă piesă, cu schimb doar de roluri, nu de actori. Dar, ceea ce este mai important, toate aceste fenomene n-au contribuit cu nimic, dimpotrivă, la o construcție socială amplă, transparentă și realistă. Din păcate, nici elitele culturale, la care m-am referit mai devreme, nu erau pregătite pentru noile realități sociale, și nici nu s-au ostenit îndeajuns pentru asta, rămânând în jurul unui discurs șablonard, chiar dacă stilizat, despre economia de piață ori despre democrație. Nu erau cunoscute nici realitățile contemporane ale economiei de piață, care se petreceau efectiv în diferite țări, nici realitatea profundă a socialului românesc nu era luată în seamă, încât discursul elitei culturale nu s-a constituit în factor influent pentru construcția socială.

Treptat, discursul public privind traiectoria realităților sociale românești primește un nou conținut: *aderarea la organismul comunitar european*, alături de cel militar nord-atlantic. Alăturarea acestor organizații era văzută drept ținta vitală de atins pentru socialul

românesc. Astfel, proiectul de construcție socială a fost transferat asupra îndeplinirii, cum-necum, a cerințelor formulate la Bruxelles pentru diferitele etape ale procesului de aderare. Analiză serioasă asupra posibilităților reale de însușire a acestor cerințe în conținuturile sociale românești concrete nu s-a făcut. S-a mimat și procesul de îndeplinire a respectivelor cerințe, rămânându-se adesea la registrul legislativ al acestora. Chiar dacă actul propriu-zis de aderare s-a petrecut mai târziu decât se spera inițial, lucrurile s-au desfășurat la fel, indiferent de partidul (ori coaliția de partide) aflat(ă) la putere. S-a ignorat, cel puțin în discursul oficial, public, un adevăr fundamental, de care mult mai târziu ne-am convins: interesul principal și realist pentru aderarea la organismul comunitar european (Uniunea Europeană) era mai degrabă pentru această entitate decât pentru România, unde predomina un ideal imaginar despre avantajele aderării. Așa se explică de ce astăzi, la peste zece ani de la îndeplinirea actului de aderare, dacă se face o analiză serioasă, liberă și transparentă, a efectelor prezenței României în UE, se va constata că principalul beneficiar al acestei prezențe este Uniunea Europeană însăși, adică firmele și corporațiile din țările avansate din punct de vedere economic ale UE, care ori au găsit în România o bună piață pentru desfacerea produselor, ori au obținut profituri considerabile, desfășurând investiții și afaceri aici, cu salarii mult sub media europeană și, uneori, apelând la diferite tehnice de disipare a profiturilor, adică de evitare a unor impozite către statul român. Evident, acestea toate sunt fenomene ale economiei de piață, s-ar putea spune, numai că nu se regăsesc, mai deloc, în discursul public de prezentare a fenomenelor.

În condițiile date de prezența în organismul comunitar european, este evident că dispare preocuparea pentru un eventual proiect al construcției sociale românești. Totul este transferat, prin cedare, înspre strategia și legislația adoptate la Bruxelles. Totodată, acest proces conceptual și legislativ alcătuit în Uniunea Europeană nu primește și o contribuție românească semnificativă. În România se adoptă legislativ politica Uniunii Europene, nu se participă la edificarea ei, mai ales că și construcția europeană este foarte suferindă, fiind departe de perspectivele optimiste arătate de liderii ei în anii precedenți. Se repetă crizele majore de identitate pentru organismul european. După blocarea procesului de ratificare a proiectului de constituție (elaborat în 2003), a venit criza ieșirii Marii Britanii din Uniune, fapte care arată că proiecțiile (oficiale și

neoficiale) ale ideologiei unei cât mai strânse uniuni de state, prin ignorarea crescândă a specificității naționale, este un deziderat utopic, de a cărui falsitate oamenii, totuși, par a se convinge. Deci, cu alte cuvinte construcția europeană este foarte suferindă.

La toate aceste date, se adaugă alte majore și grave derapaje conceptuale, ideologice și juridice care se petrec în țări ale Uniunii Europene. Mă refer la îngrijorătorul proces crescând, prin care se încearcă promovarea unor anomalii la adresa fireștii ființări umane, în datele naturalității create de Dumnezeu. Promovarea căsătoriilor între persoane homosexuale, contestarea normalității stării de bărbat și de femeie, ori de tată și mamă, prin noile teorii ale genului, adoptate și la nivel juridic comunitar prin Convenția de la Istanbul din 2015, programele tehnologiei medicale de intervenție nefirească în datele firii umane, toate aceste lucruri urâte în fața lui Dumenzeu, față de cuvântul și porunca Sa, ne fac să ne gândim dacă prezența românească în astfel de uniune de state mai poate fi firească, încuviințată din perspectiva unei înțelegeri normale a realităților. Dacă analizăm bine faptele, stările și fenomenele care decurg din actuala traiectorie a lucrurilor, constatăm alienarea profundă, din perspectivă bisericească și teologică, a șederii românești în actuala Uniune Europeană. Dar, chiar dacă se rămâne în acest cadru unional, repet, aflat în mare deficit de autenticitate (cu discrepanță între discursurile oficiale, politice și realitățile efective), ar fi de mare folos analiza profundă a lucrurilor și privirea realistă a parcursului european, a limitelor și insuficiențelor majore pe care le presupune.

2. Perspectiva bisericească față de (ne)proiectul social românesc

Ne întrebăm, firesc, care este perspectiva bisericească față de fenomenul construcției sociale actuale, cu toate insuficiențele proiecției acestei construcții. Este o interogare teologică și bisericească față de un anumit aspect al socialului actual, anume cel al proiectului edificării sale. Pentru a desluși poziționarea față de acest proiect, se cuvine, mai întâi, să ne referim la perspectiva față de socialul actual, prin referințe mai largi asupra realității sociale, în general. Deci, plecăm de la date privind relația dintre dintre eclezialitatea ortodoxă și realitatea socială. (M-am ferit a desemna această relație în termenii Biserică și Societate, căutând să evit tendința instituționalistă care adesea însoțește

desemnarea lucrurilor prin cei doi termeni). Nu voi intra în problematizarea mai largă și nuanțată asupra acestei relații, ci voi prezenta anumite elemente necesare pentru explicația ulterioară a perspectivei bisericești asupra problematicii proiectului social național[7].

a. Ortodoxie și realitate socială

La realitatea socială, indiferent de forma ei de închegare și manifestare, se participă, fiind un dat existențial primit, în care partipările ulterioare ale persoanei sunt conținuturi ale viețuirii sale sociale. Realitatea socială nu se alege, ci se primește odată cu existența, gândirea și făptuirea ulterioare petrecându-se (și) prin opțiune personală. Deci, în social se șade, indiferent de gradul de accepție, asumare ori respingere a unor conținuturi ale acestuia. Fiind o trăsătură a existenței, iar existența în întregul ei, deci și în dimensiunea eshatologică, primind *îmbrăcămintea ortodoxiei*, se poate spune că socialul este foarte interior ființării persoanei, care nu se epuizează, totuși, în datele socialului. Îmbibându-se existența de specificitatea modului ortodox de a fi, se petrece și revărsarea înspre participările sociale. Aceste îngemănări dintre trăsăturile ființiale adânci și participările sociale contextuale sunt conținuturi care se petrec la nivel personal, distinct, adesea tainic și intim, indiferent de timpul istoric trăit. Dacă extindem legătura la componente mai largi, ale adunărilor de persoane, la șederile colective ori comunitare[8], observăm că relația dintre Ortodoxie și realitatea socială pare mai puțin înțeleasă de la sine, apărând disocieri, separații și fracturi. Plecăm, de pildă, de la o afirmație având caracter general a Pr. Ioan I. Ică jr., care remarca drept un paradox al Ortodoxiei, „acela că generosul personalism comunitar dialogic aflat în inima tradiției ei dogmatice, liturgice și mistice n-a reușit să devină un ferment activ al reformei societății ortodoxe”[9]. Adică, deși la nivel personal, se pot

---

[7] Am încercat dezvoltări asupra relației dintre ființarea bisericească ortodoxă și problematica socială a viețuirii în lucrarea: *Personalizarea socialului*, Iași, Edit. Doxologia, 2011.

[8] Folosesc aici termenul *comunitar*, cu precădere, în sens sociologic și nu bisericesc, fiind mare diferență de sensuri între cele două accepții.

[9] Ioan I. ICĂ jr., „Biserică, societate, gândire”, în Ioan I. ICĂ jr., Germano MARANI (eds.) *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analiză – perspectivă*, Sibiu, Edit. Deisis, 2002, p. 44.

petrece asumări ale datelor sociale ale viețuirii prin modul ortodox de ființare, lucrurile se complică atunci când trecem la un alt registru al relației, cel al influenței Ortodoxiei înspre conținuturile colective ori comunitare ale socialului. Se manifestă această dificultate, mai ales, odată cu începuturile alcătuirii moderne a realității sociale, pentru că tiparele după care se construiește socialul modern, cu toate derivatele sale, se găsește în medii de gândire și făptuire străine, totuși, Ortodoxiei. De fapt, și pentru creștinătatea apuseană romano-catolică, modernitatea, mai ales componenta economică a acesteia (a se citi liberalismul), a constituit o provocare dificil de întâmpinat.

> „Papalitatea nu avea experiența directă a liberalismului, cu excepția marginilor olandeze, engleze, americane ale catolicității. Ea nu avusese răgazul să reflecteze asupra naturii conflictului politic, social, economic, care este inseparabil de tradiția liberală. În timp ce dintotdeauna ea a știut să se acomodeze cu conflictul între prinți, între națiuni, în timp ce a elaboras un *ius pacis et belli* și a justificat războaie drepte, ea nu a elaborat un drept corespunzător pentru conflictul intestin permanent din societățile moderne. Dimpotrivă, surprinsă de atacul liberal, ea s-a fixat asupra idealului unei societăți organice în care, din principiu, conflictul nu ar exista. Aceasta nu făcea parte din realitatea istorică a Vechilor Regimuri, ci din ideologiile antiliberale ale secolului al XIX-lea care dominau mediile catolice. Și care dominau, de asemenea, ceea ce introducea o nouă complicație, mediile socialiste”[10].

Fără a emite pretenția unor aprecieri indubitabile, opinăm că nici abordările din poziționările ulterioare ale documentelor romano-catolice (care au constituit fundamentele doctrinei sociale a Bisericii) nu au adus o prea stânsă acomodare cu mentalitățile și practicile economice de tip liberal, spre exemplu. Așa se explică de ce, sub influența regimurilor de dreapta din acele vremi, în 1931, papa Pius al XI-lea a emis enciclica *Quatragesimo anno* (fiind alcătuită la patruzeci de ani de la primul document cu specific social, *Rerum novarum,* al papei Leon al XIII-lea), în care erau condamnate atât liberalismul, cât și comunismul, promovând-se, în schimb, doctrina economică a corporatismului, la care ne vom referi. Evident, în lumea ortodoxă,

[10] Alain BESANCON, *Dilemele mîntuirii. Criza Bisericii catolice*, traducere de Mona și Sorin ANTOHI, București, Edit. Humanitas, 2000, p. 22.

abordările teologice și bisericești asupra vieții sociale, mai ales cele în care se dorea poziționarea la nivel macro-social, erau greu de alcătuit, la aceasta contribuind și factorii contextuali, mult potrivnici. La acest nivel, macro-social, Ortodoxia nu a coabitat cu liberalismul și întregul mod de viețuire propus de acesta. Este drept că nici n-a primit analize teologice întemeiate. Oricum, este interesant că un teolog ortodox profund și apreciat ca Christos Yannaras considera perioadele istorice cele mai infuzate de ortodoxie, dacă s-ar putea spune așa, în care modul ortodox de a fi își găsea spațiul social cel mai prielnic, au fost, în spațiul elen, cea bizantină și cea a ocupației otomane, înstrăinarea de social petrecându-se (paradoxal) odată cu obținerea independenței și începuturile modenității.

Pimul pas spre găsirea poziționării bisericești potrivite față de zona socială este înțelegerea cât mai profundă a lucrurilor sociale care se petrec. Este nevoie de propria înțelegere, teologică, bisericească, a fenomenelor sociale, a cauzelor care le produc și, nu în ultimul rând, a vedea, pe cât este acces, sensul mai înalt al rostului petrecerii lucrurilor respective, acestea fiind date ce aparțin unei *teologii a istoriei*.

b. Realitățile sociale actuale – caracterizare

Perceperea realităților sociale nu este simplă, nici pentru cei care au competență profesională în cercetarea lor. Lucrurile sociale se înțeleg greu pentru că nu este ușor accesul la adevărata lor desfășurare. Mai ales în latura lor economică, sunt multe zone inaccesibile și camuflate în limbaj oficial care nu corespunde realității. Realitățile sociale, repet, mai ales conținuturile economice ale acestora, sunt învelite în multă ideologie, în limbaj neadevărat, în cele din urmă. Curios, în mediile românești, s-a înlocuit ideologia comunistă, de pildă, cu o alta, închegată în jurul altor concepte, fluturate șablonard, dar nu cu acoperire în realitate. Se pare că, din păcate, în realitatea socială, este nevoie, permanent, de ideologie, de fabricarea unor iluzii, pentru a se menține un minim de coerență în desfășurarea acesteia. De aceea, pentru a înțelege fenomenele este necesar să se dea la o parte zgura ideologică care le însoțește.

Despre economia actuală se spune că ar urma principiile liberalismului, ale economiei de piață, ceea ce este îndoielnic. De bună vreme, de decenii chiar, modul de organizare economică este cel al

economiei de piață intervenționiste, cu statul (și a grupurilor de interese din jurul componentelor de stat) în rol de principal actor economic. Economia de piață, cel puțin cea descrisă în doctrina inițială a liberalismului, a libertății individuale, a respectării relațiilor transparente de piață, adică a concurenței loiale, se petrece cu dificultate, fiind nevoie, pentru buna funcționare, de întrunirea anumitor condiții, la care mă voi referi ulterior. Dar, pentru că este greu de promovat și întreținut transparența economică, presupusă de doctrina sănătoasă a liberalismului, se promovează, la nivel european și trans-atlantic, tipul economic al intervenționismului de stat în economie, în numele valorilor statului bunăstării generale, al siguranței sociale.

> „Este evident faptul că țările occidentale, sub influența unor false teorii economice sau sub presiunea unor grupuri de interese, au săvârșit multe greșeli, iar apoi le-a venit greu să se debaraseze de ele. Adoptarea și perpetuarea modelului social se dovedește a fi cea mai mare greșeală, ale cărei costuri trebuie suportate de populația bătrânului continent. Aplicarea măsurilor statului bunăstării a provocat o escaladare în spirală a intervenției statului: intervenția inițială are ca efect perturbarea mecanismului pieței, și de aici necesitatea unor noi măsuri care să contracareze efectele nocive ale celei dintâi, și tot așa ... până la deplina anihilare a relațiilor de piață”[11].

Dincolo de efectul disfuncționalității relațiilor de piață, politica intervenționistă înseamnă, de fapt, încurajarea și protejarea unor grupuri de interese, care au acces la banul public, promovat de prezența crescândă a statului în economie. Banul public este cea mai sigură cale către corupție, mai ales în anumite spații sociale, cum este cel românesc, unde, în cazul multor afaceri, reușita economică se obține prin accesul fraudulos la obținerea banului public. „În final (spune economistul polonez Leszek Balcerowicz, competent cunoscător al mișcărilor din economia reală a țărilor fost comuniste), întregul sistem este dezechilibrat și deschis corupției. Rezultatele activității economice depind din ce în ce mai mult de cât de bine știu (întreprinzătorii, n.n.) să se descurce, iar energiile sociale se canalizează către lupta pentru privilegii, în loc să se concetreze pe dezvoltare și perfecționarea

[11] Gabriel STAICU, „Eurocrația de la Bruxelles: *quo vadis* UE?”, în vol. *Capitalismul - logica libertății*, București, Edit. Humanitas, 2012, p. 223.

tehnicilor de producție”[12]. Acestea sunt efecte negative ale intervenției statului în economie, în numele unor valori „generoase”, conținuturi ideologice în fapt, precum dezvoltare, creștere, bunăstare.

Pe de altă parte, însă, economia de piață, pentru a deveni funcțională, conformă doctrinelor clasice care o descriu, are nevoie, cum spuneam, de îndeplinirea unor condiții. Mai întâi, în privința elementelor doctrinare, se pare că cea mai sănătoasă fundamentare teoretică a economiei de piață și a liberalismului este cea a *Școlii austriece de economie*, avându-i principali reprezentanți pe Ludwig von Mises, Friederich von Hayek sau Carl Menger. Tipul de economie descris în viziunea Școlii austriece de economie este unul sănătos, cu fundamente riguroase, însă nu este prezent în datele economiei actuale, nici nu este prea mult luat în considerare de responsabilii majori ai fenomenului, astfel că rămâne, din păcate, un construct doar teoretic, cel mai fidel liberalismului clasic, dealtfel. Poate că cea mai valoroasă contribuție a acestui curent de gândire economică este cea financiar-bancară, referitoare la monedă, dobânzi, credite, adică zona cea mai sensibilă în realitatea economică, zonă de unde, cu „ajutorul” intervenției de stat, se declanșează căderile, crizele. Teoria austriacă propune neutralitatea monedei, rămânerea acesteia la statutul său inițial, acela de instrument de schimb, și nu drept element al reglajelor etatiste prin intermediul băncii centrale. Cea mai interesantă contribuție austriacă este teoria dobânzii, văzută drept consecință a preferinței pentru timp diferită pe care o au oamenii. Astfel, unii sunt doritori de a intra în posesia unui bun ori a unui capital în prezent, pe când alții sunt dispuși să le obțină într-un timp viitor, facilitând, astfel, demersul celor dintâi. Așa ar trebui să se producă și rata dobânzii.

> „Bunurile viitoare sunt purtătoare, la rândul lor, de valoare prezentă. Deoarece indivizii preferă bunurile prezente celor viitoare, valoarea asociată primelor va fi totdeauna superioară valorii celor din urmă. Cu alte cuvinte, valoarea bunurilor prezente depășește valoarea prezentă a bunurilor viitoare. Acest raționament face ca banii prezenți să fie prețuiți mai mult decât valoarea prezentă a acelorași bani din viitor. Banii viitori vor fi schimbați, pe piața timpului, pentru banii prezenți cu un discount, ca

[12] Leszek BALCEROWICZ, *Libertate și dezvoltare. Economia pieței libere*, traducere de Dana COJOCARU, București, Edit. Compania, 2001, p. 141.

> urmare a preferinței indivizilor pentru prezent. Acest discount la care se realizează schimbul este rata dobânzii. (...) Rata dobânzii trebuie înțeleasă, așadar, ca un raport între prețul bunului prezent și prețul bunului viitor sau o expresie a preferinței individuale pentru timp”[13].

Pe lângă o astfel de înțelegere a dobânzii, apar propunerile legate de depozitele bancare, de creditare. Împotriva practicilor curente de facilitare a creditelor, pentru întreținerea iluziei unei continue creșteri și bunăstări, și a stimulării unui consum general, nociv, gândirea economică a școlii austiece propune cadrul sănătos al împrumuturilor bancare prin raportare cât mai strictă la depozitele existente, ambele acțiuni, de împrumut și de depunere fiind semnificantele preferințelor individuale diferite pentru timp. În economia actuală, cum se știe, se petrece fenomenul rezervelor fracționare, în care volumul creditelor, într-o bancă, depășește net pe cel al depozitelor, fapt care întreține vulnerabilitatea sistemului economic. Așa se petrece fenomenul expansiunii, fără discernământ, al creditării, care determină multe fenomene negative (inflația este unul dintre ele) colaterale. De aceea, „un sistem bancar sănătos presupune oferirea de credite doar pe seama resurselor economisite. Dacă nevoia de finanțare într-o economie este ridicată, rata dobânzii trebuie să crească deoarece moneda economisită este supusă, în mod evident, regulii rarității. O rată mai mare a dobânzii ar putea stimula mai mulți indivizi să economisească. Însă, economisirea nu poate fi decât limitată din cauza nevoii implacabile a consumului prezent. Încă o dată, ajungem la tema rarității în baza căreia funcționează economia. Orice demers pentru forțarea limitelor rarității este sortit, de la bun, început, eșecului”[14].

Evident, teoria austriacă are un caracter normativ, din registrul „ar trebui să fie, dar nu este”. Practicile economice care domină în lumea apuseană, de multă vreme, cum spuneam, se construiesc prin alte „principii” economice decât cele ale acestui tip de liberalism clasic. Dar, insistența asupra nocivității modului în care este concepută și desfășurată structura economică actuală este de folos. Este un reper care trebuie amintit și de aceea este importantă contribuția acestei școli de

[13] Mihaela IFRIM, *Ciclul economic. Dualismul monetaro-real*, Iași, Editura Universității A. I. Cuza, 2013, p. 111.
[14] *Ibidem*, p. 92.

gândire. Mai mult, atunci când se propune o înțelegere teologică și bisericească asupra socialului și economicului, pe lângă cercetarea lucrurilor sociale în sine, aplecarea asupra teoriei școlii austriece, ca element explicativ și normativ, este necesară. La nivelul de înțelegere actual, gândirea școlii austriece îmi pare a fi cel mai apropiat discurs economic de perspectiva teologică. Iar această afinitate este dată mai ales de promovarea mentalităților și practicilor sănătoase în economie, cu prețuirea moderației, a înfrânării chiar, a transparenței, a economisirii, atitudini atât de neglijate în actuala stare de lucruri.

c. Referințele de proiect social în scrisul Părintelui Stăniloae

Acum, până la încercarea de a desluși perspective teologice și bisericești față de posibilele conținuturi ale unui proiect viabil pentru realitățile sociale românești, este foarte important a zăbovi puțin cu explicația asupra poziției Părintelui Dumitru Stăniloae față de realitățile sociale și propunerilor pe care le-a formulat față de aceastea. Nu voi prezenta aici o analiză amplă a respectivelor atitudini și înțelegeri[15], ci voi prezenta liniile mari ale referințelor sociale ale marelui teolog român. Nu se poate alcătui o învățătură socială ortodoxă privind realitățile sociale fără a se ține seama de abordările Părintelui Stăniloae din perioada interbelică, - atunci când s-a putut exprima liber față de chestiunea socială - apărute în paginile publicației *Telegraful român* de la Sibiu. Mai întâi, aspect esențial, Părintele Stăniloae n-a agreat deloc noile realități liberale care se formau în socialul românesc, nici corespondențele doctrinare ale acestora. A fost ferm în respingerea liberalismului, ca doctrină și mod de organizare economică și socială. L-a respins constant. Le socotea total străine de spiritul neamului românesc, nu le vedea perpectivă istorică îndelungată și, de aceea, n-a încercat nicio problematizare teologică dedicată asumării acestor noi fețe ale realităților sociale și economice românești. Aspectul este foarte delicat, pentru că respingerea liberalismului, de către Părintele Stăniloae, era motivată nu numai de ivirea unor stări de lucruri (socio-

[15] Am încercat o analiză extinsă în primele două studii al unei mai ample lucrări, „Concepția socială a Părintelui Stăniloae: (I) perceperea realității sociale și (II) structura și organizarea sociale", apărute în Revista *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-4/2015 și 8-12/2015.

economice) neatrăgătoare, ci și prin anumită întemeiere ontologică. Spre exemplu, spune:

> „Au venit doctrinarii, care au dus omenirea pe panta liberalismului individualist și egoist. Afirmând drepturile nelimitate ale insului, lipsa lui de obligații față de semeni, s-a dezlănțuit o luptă sălbatică între indivizi, care a făcut din unii beneficiari victorioși ai tuturor celor care trăiesc în huzur, iar din cei mai mulți, mai slab înzestrați sau mai defavorizați de împrejurări, victime nenorocite. O filosofie individualistă, care vedea în *eu* realitatea ultimă, care credea că *eul* este la origine și produce totul, că *eul* poate exista și, ca să se dezvolte de alte euri egale cu sine, a încurajat această dezvoltare socială”[16].

Găsim, în acest text, o întemeiere ontologică a respingerii filosofiei liberale. Repet, însă, aspectul este delicat, căci ipostaza primă a omenescului este, totuși, *persoana*, așa cum, în scrisul său teologic ulterior, avea să spună Părintele Stăniloae.

Mergând mai departe cu explicația, observăm că teologul român era tributar unei perceperi organiciste a socialului, prin stabilirea unei identități specifice a neamului ca întreg și, prin extensie, celorlalte organisme constitutive: familia, obștea sătească, breslele de muncitori. În afinitate cu organicismul sociologic promovat de Emile Durkheim (deși, față de explicația de tip determinist a producerii fenomenului religios, promovată de sociologul francez, nu a fost de acord), dar mai ales cu teoria socială și economică corporatistă[17], Părintele Stăniloae propunea înțelegerea realității sociale prin centralitatea organică a neamului:

> „Neamul românesc este o sinteză biologic-spirituală a mai multor părți care au intrat în compoziția lui. Dar este o sinteză nouă, o individualitate proprie, cu un principiu de unitate deosebit de toate părțile componente.

[16] Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime și viața socială (II)”, în *Cultură și duhovnicie. Articole publicate în Telegraful Român*, vol. 2, ediției îngrijită de Ion-Dragoș Vlădescu, București, Edit. Basilica, 2012, p. 575.

[17] Mă refer la *corporatism*, ca doctrină economică deosebită atât de liberalism, cât și de comunism, și influentă, mai ales, în perioada interbelică. A fost adoptată, dar nu alcătuită de anumite regimuri de dreapta din perioada respectivă. Principalul punct al acestei doctrine este organizarea socială prin organismele profesionale ale *breslelor*. A fost o încercare de promovare în peisajul social a atitudinilor de solidaritate socială, care s-ar fi opus atât individualismului de tip liberal, cât și colectivismului comunist, care ignora persoana.

(...) Caracteristicele elementelor componente sunt străbatute de un timbru nou, unitar, de timbrul individualității noi, care este românitatea”[18].

În privința propunerilor concrete față de social, față de proiectele de alcătuire a acestuia, pe lângă însușirea perspectivelor corporatiste, ale căror semne timide în realitatea românească le saluta (de pildă, aprobarea legii de organizare a breslelor, în 1938), trebuie remarcată o afirmație esențială a poziției teologului român față de modul organizării realităților sociale. Anume, Părintele Stăniloae deplângea faptul că încă nu se alcătuise, în istorie, o formă *adevărată* de organizare socială, pe măsură să exprime rostul existențial al omului. Deci, socialului încă nu i s-a găsit organizarea potrivită rostului ființial dăruit de Dumnezeu omului. Mai mult, se observă un regres la nivelul general, al istoriei sociale a lumii, dacă ne raportăm la acest criteriu ontologic. „Mintea omenească, cu judecata ei unilaterală și pătimașă, n-a fost până acum în stare să găsească adevărata direcție a organizării sociale. Dimpotrivă, cu cât a primit un rol mai important în diriguirea vieții sociale, cu atât a produs mai mult rău. În epoca patriarhală, când viața socială se defășura după legi mai firești, neiscodite de minți și de doctrinari, nu era atâta nefericire și dezechilibru în relațiile sociale dintre oameni. Exista o solidaritate în sânul poporului, care însă nu mergea până la înăbușirea vieții personale”[19]. Dacă ne gândim puțin la modul cum s-au desfășurat lucrurile sociale după această afirmație a Părintelui, la războiul al doilea mondial, la deceniile guvernării comuniste, cu represiunile comuniștilor împotriva elitelor țării, la suferințele din închisorile comuniste (suportate și de Părintele Stăniloae), dar și la foarte neașezatul peisaj social actual care, dacă este raportat la criteriul ontologic și antropologic precizat mai sus, nu aduce un plus de bunătate, atunci vedem cât de realistă este aprecierea de istorie teologică a Părintelui Stăniloae. Dar, rămânând la identificarea unor soluții pentru primenirea realităților sociale, teologul român propune, totuși, rolul persoanei în contextul social, ceea ce este mai în consonanță cu conținutul personalist al teologiei sale. Este cea mai realistă abordare asupra socialului, cea în care se recunoaște rolul esențial pe care îl are *persoana*, înaintea închegărilor comunitare, mai ample sau mai mici, înaintea sistemul de

---

[18] Dumitru STĂNILOAE, „Idealul național permanent”, în *Cultură și duhovnicie*..., vol. 2., p. 555.

[19] IDEM, „Sfânta Treime și viața socială” (II), în *Cultură și duhovnicie*..., vol.2, p. 574.

organizare socială, ori înaintea elementelor doctrinare. Plecând de la considerațiile sociologului român Dimitrie Gusti despre concepul de *personalitate socială*, Părintele Stăniloae acceptă rolul acesteia, în ușoară contradicție, opinăm, față de concepția organicistă propusă în alte texte:

> „Formarea personalității sociale este singura soluție ce armonizează socialul cu individualul, cu salvarea și promovarea amândurora. Câtă vreme individualismul anarhic (liberalism, democrație) destramă ordinea și dreptatea socială și aduce prin aceasta suferințe nesfârșite peste toți indivizii mai slab înzestrați, iar colectivismul de stat sau de clasă anulează și sacrifică persoana, concepția personalității sociale preconizează o cât mai puternică dezvoltare a facultăților personale, dar nu în direcție centrifugală, nu pentru scopuri egoiste, ci pentru crearea de valori morale și materiale în favoarea obștii. O societate nu trebuie să se teamă de a avea personalități puternice, ca intelect, voință, simțire, pentru că numai unde există astfel de personalități se produce o înălțare de suflet, o dinamizare generală, nu și acolo nu este amorțeală și decădere în formalism. Cu o condiție însă: personalitatea să nu urmărească scopuri egoiste, ci să-și conceapă viața ca o misiune în slujba societății"[20].

d. *Perpectivele bisericești față de conținuturile de proiect social românesc*

Chiar dacă cercetarea istorică nu oferă date optimiste în privința alcătuirii proiectelor sociale în spațiul românesc, o primă remarcă ar spune că, în cazul purcederii la asemenea demers, este bine să se cunoască datele spiritualității autentince ale ortodoxiei, ale modului de a fi propus în spiritualitatea ortodoxă. Deși acestea nu sunt bine cunoscute și serios experiate la nivel macro, este bine de știut care sunt conținuturile „ideale" (în termenii metodologici weberieni) ale ființării ortodoxe, cu precizarea că acestea nu sunt abstracții ori construcții teoretice, ci se petrec efectiv în viețuirile multor apropiați de Dumnezeu, a celor plăcuți lui. La nivelul multor persoane, așa cum mărturiile descriu, se petrec aceste apropieri. Apoi, chiar dacă nu se observă o prelungire a acestor conținuturi în spațiul social, trebie să nu se identifice ortodoxia cu acestă lipsă de vizibilitate la nivel comunitar extins. Adâncurile șederii ortodoxe sunt, totuși, interioare, intime, la

[20] IDEM, „Personalitate socială", în *Cultură și duhovnicie*..., vol. 2, p. 382-383.

nivel personal, în anumite momente și perioade istorice având expresie comunitară mai prezentă. Este bine de știut, pentru cine își propune alcătuirea de proiect social românesc, care este esența ființării ortodoxe, anume tânjirea crescândă către Realitățile dumnezeiești, prin participare la ele încă din cadrele viețuirii pământești. Ortodoxia, în esența ei, însemnă râvna după conșinuturile veșniciei, gustată de aici. *Prezentul*, asumat prin inima ortodoxiei, nu este rupt de *dincolo*, ci, pe cât se șade mai adânc în conținuturile ființării ortodoxe, cu atât împletirea dintre cele două dimensiuni este mai adâncă. Ignorarea acestei realități duce la aprecieri greșite și propuneri neviabile pentru spațiul românesc. Oricare ar fi propunerea ideatică față de lucrurile sociale, petrecerea lor într-un spațiu ortodox are de asumat perspectiva acestei duble dimensiuni a ființării.

Trecând la propunerile concrete, din perspectivă teologică și bisericească ortodoxă, mai întâi ar fi de făcut acea distincție între realități și discursul oficial, ideologic despre acestea. Orice propunere trebuie să dea la o parte ambalajul ideologic pentru a putea îmbrățișa concret realitățile. Este pas prim și important să se treacă dincolo de zugrăvirea oficială despre lucruri, adesea neadevărată. Altfel, dacă se substiutuie realităților discursul, propunerea va fi, firesc, eronată, lipsită de temei. Adresarea către realități și nu către discursurile ideologice nu este ușoară, nici comodă, căci va fi întâmpinată cu ostilitate de cei care promovează discursul în dauna prezentării fidele a realtăților.

Așa cum am încercat să arăt, realitățile sociale actuale, românești, dar și cele comunitar-europene nu sunt liberale, nu se întemeiază în datele autentice ale liberalismului. Se mimează liberalismul, promovându-se, de fapt, un amestec de intervenționism de tip socialist cu anumite conținuturi liberale. Deci, nu trebuie să se confunde lucrurile și să se creadă că ne confruntăm cu date ele liberalismului, cel puțin dacă avem acces la ce înseamnă liberalismul autentic, așa cum se află acesta descris și propus în școala austriacă de gândire economică, la care m-am referit mai sus. Faptul că unii socotesc vremurile actuale drept neoliberale, afirmând-se că nu e limită între lăcomia unora, puțini, în detrimentul celor mulți este eronat, adăugând două precizări: toate acestea se petrec cu ajutorul statelor, a oamenilor de stat și protejaților lor, și nu se pot numi neoliberale, ci, mai degrabă, antiliberale.

Dar, dacă vorbim despre liberalism, despre realități și a doctrine autentice de acest tip, poziționarea teologică și bisericească are câteva date. Pentru a putea funcționa, pentru a aduce posibilitatea conviețuirii și a participării distincte a tuturor, din perspective normale, la realitățile economice și sociale, liberalismul are nevoie de un conținut pe care nicio doctrină economică ori politică i-o putea da. Este vorba de un conținut personal de raportare la Celălalt. A putea să lupți pentru supraviețuirea materială a viețurii, prin raportare corectă, armonioasă chiar, fără ură și dispreț, fără a înșela și minți pe Celălalt, toate aceste atitudini sunt posibile doar dacă omul se reperază ființial, deci nu doar axiologic, din relația cu Dumnezeu. În lipsa acestei relaționări structurale a întregii ființări, greu își va găsi întemeiearea necesară de a relaționa cu Celălalt, în condițiile în care adevărul fundamental al economiei (și al creației, în cel din urmă) nu poate fi zdruncinat: resursele materiale nu sunt disponibile pe măsura dorinței fiecăruia. Pentru a funcționa liberalismul, este nevoie de întemeierea teologică și bisericească, în sens extins, a viețuirii sociale. Lucrurile sociale își au temeiul natural în persoană, nu în diferite organisme sociale, de mai mici ori mai mari dimensiuni, dar, pentru a se putea conviețui cât de cât în datele doritei bunăvoințe între oameni, este nevoie de întemeirea întregii ființări personale întru relaționarea cu Dumnezeu. Constructele umane de tip etico-social, de care doctrinele sunt pline, își dovedesc, mai devreme ori mai târziu, limitele și neputințele. Aflându-ne într-un spațiu social și etnic cu o reprezentare ortodoxă considerabilă, consider că aceasta este cea mai firească propunere teologică și bisericească pentru realitatea socială românească, altfel extrem de neașezată.

Referințe bibliografice:

1. ALEXANDRESCU, Sorin, *Paradoxul român*, Edit. Univers, București, 1998.
2. BARBU, Daniel, *Bizanț contra Bizanț - explorări în cultura română*, București, Edit. Nemira, 2001.
3. BALCEROWICZ, Leszek, *Libertate și dezvoltare. Economia pieței libere*, traducere de Dana COJOCARU, București, Edit. Compania, 2001.
4. BESANCON, Alain, *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii catolice*, București, Edit. Humanitas, 2000.
5. GEORGESCU, Vlad, *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*, ediția a treia, București, Edit. Humanitas, 1992.

6. ICĂ jr., Ioan I., „Biserică, societate, gândire”, în *Gândirea socială a Bisericii*, Sibiu, Edit. Deisis, 2000.
7. IFRIM, Mihaela, *Ciclul economic. Dualismul monetaro-real*, Iași, Edit. Universității A. I. Cuza, 2013.
8. STAICU, Gabriel, „Eurocrația de la Bruxelles: quo vadis UE?”, în Capitalismul – logica libertății, București, Edit. Humanitas, 2012.
9. STĂNILOAE, Dumitru, *Cultură și duhovnicie. Articole apărute în Telegraful Român*, vol. 2, ediție îngrijită de Ion-Dragoș Vlădescu, București, Edit. Basilica, 2012.
10. UNGUREANU, Ionel, *Personalizarea socialului*, Iași, Edit. Doxologia, 2011.

CELEBRATING THE CENTENNIAL: REFLECTIONS ON THE MISSION OF ROMANIA'S NATIONAL CHURCH

Corinna DELKESKAMP-HAYES*

Abstract: A conference on the centennial of Romania's reunion raises the question of Church-state relations. In a nation whose cultural identity was shaped by Church-based moral and spiritual discernment, the anti-discrimination norms affirmed in the European Union are hard to accommodate. In such a setting, so it is argued, care for the nation becomes integral to what the Church pursues as her Divine mission. Today, such care may even include acting (symbolically, to be sure) as a "national" Church. Looking for guidance from St. Andrei, Metropolitan of Transylvania under Habsburg rule, this essay focuses on the Enlightenment's moral commitments affirmed in both political environments. While St. Andrei could strategically exploit the Enlightenment principles affirmed by his empire for improving the lot of his Orthodox nation, the Romanian Church today must expose the *petitio principii* besetting the Union's demand for 'reciprocity in tolerance.' By thus repudiating the Enlightenment's claimed moral rationality, she can invalidate the Union's post-Traditionalist dogmatism. In this way, the Church can recover public space for her Tradition-informed teaching about Truth in Christ.

Keywords: *Post-Traditionalism, truth in Christ, cultural identity, Christian discernment, discrimination*.

A conference on Romania's re-union centennial, staged by a theological faculty, invites reflection on the much-disputed relationship of Church and state in that country. For a non-theologian Orthodox from

* PhD, European Programs, International Studies in Philosophy and Medicine, Buchberstrasse

abroad, ignorant of the language, such a subject imposes caution and humility. As a undisputed starter, one might recall that the Church has always interceded for "those in authority". Such prayers are not about power or progress, but about the "quiet and tranquility" required for her life (1.Tim. 2: 2). Given the "bulwark" function of political safety, [1] what quiet and tranquility can the Church ask for, when offering her prayerful support to authorities celebrating their nation's foundation?

The urgency of this question (I) derives from Romania's integration in a robustly secular European Union, and from addressing the Church (II) as a theological, rather than sociological reality. Guidance (III) is available from Andrei Şaguna, Metropolitan of Transylvania, whose holiness the Church recently confirmed. The difficulties presented by his care for the nation (IV) reflect Romanians' suppression under Habsburg rule. Given their subjection to Union policies today (V), St. Andrei's example illustrates how the Church, in protecting Romania's national identity against Europe's secular supra-national ethos, can promote her own mission. The "quiet and tranquility" her prayers pursue can thus be specified (VI) in terms of the integrity of her witness.

1. Praying for authorities of a European Union member state

The Church needs political stability, a regimen of law and order, for her mission of bringing "the whole cosmos" (Mk 16:15) into union with Christ. Still, especially in a non-Orthodox setting, she must be clear about the kind of support her intercessions intend: Not all political pursuits favor her mission. The foundation day discussed at this conference was officially set by a former Communist, whose regime had used Romanian patriotism and its Orthodox endorsement for its own, anti-Church purposes.[2] In light of the Apostle's exhortation (Rm. 13:3), the Church must specify how in good conscience her members should both pray and contribute to what rulers pursue as "the good."

[1] Cf. St. John CHRYSOSTOM, *Homilies on Timothy*, NPNF, 1. Series, vol, 13, Peabody Mass., Hendrickson Publishers, p.407-518, 1995, p.426f.

[2] See e.g. Olivier GILLET, *Religion et nationalisme*, Brussels, Édition de l'Université de Bruxelles, 1997.

In “nation” states (like Romania), the Church’s entreaties for those in authority suggest endorsement of such a state, and thus encourage her co-celebrating its foundation. For a new member of the European Union, such prayerful support might however be embarrassing: While respecting members’ national identities and celebrating Europe’s resulting cultural diversity, the Union emphasizes supra-national commitments to peaceful coexistence. As crucial prerequisite, it imposes a religious neutrality that downgrades the Church to one “denomination” among equally legitimate others. Not only was the Union designed for overcoming nationalist ambitions just like the one whose success our Centennial celebrates.[3] Even more, it limits member states’ cooperation with, and privileging of, religious communities to those willing to ‘denominationalize’ themselves. To qualify, believers must accept other believers cross-communally as equally entitled to their respective and mutually incompatible truth-claims. In the interest of preserving social peace under conditions of world-view pluralism, privileged religions must internalize the Enlightenment’s relativizing “reflectiveness” into their very confession. They must conform to the Union’s ethos of (high standard) non-discrimination on national, religious, moral, life-style, sexual and sexual orientation grounds.

Both Union commitments, to overcome nationalism and to discourage any un-enlightened faith, render Romania’s Orthodoxy a stumbling block. It confesses Christ as the one and only Truth and the one Church as Divinely authorized. This witness, especially when combined with aspirations to the status of a “national” Church, has become a symbol of cultural backwardness,[4] even an impediment to European integration: Romanians “in authority” (and their democratic majorities) have opted for the political and economic advantages which Union membership provides. Interceding for those same authorities celebrating Romania’s national foundation day, far from promising “quiet and tranquility,” rather seems to invite trouble.

---

[3] Transylvanian Hungarians (and remaining Saxons) still have difficulties making their peace with their situation as ethnic minorities, and Romanian nationalists still deplore lost territory in Moldavia and Bessarabia.

[4] Cf. e.g. Lavinia STAN & Lucian TURCESCU, *Religion and politics in post-Communist Romania,* Oxford, OUP, 2007, p.201.

2. Sociological versus theological discourses about "church"

European resentment of nationalism and its religious support reflects concern about the implied threats to the "peace on earth," which the Union was founded to safeguard. "Peace on earth", of course, was also attributed to Christ (Lk. 2:14), as invoked for such support. Like the Union, Christ did not limit His "peace" to the absence of violence: While the Union imposes respect for human rights, implementing a solidarity of mutual recognition and a tolerance of universal acceptance, Christ proclaims universal love. Even though both are taken to be equivalent by many mainline Western believers, Christ offered His peace "not as the world gives" (Jn. 14:27), prophesizing "fire" (Lk. 12:49) and "sword" (Mt. 10:34-6) instead.

The question about the "quiet" in store for the Church when co-celebrating a national jubilee can thus be reformulated: Since such support defies the Union's vision of peace, can it provide access to Christ's very different peace? Can such prayers be taken to offer God the "superior obedience" St. Peter enjoined (Apg. 5:29)? Or are Western mainline Christians right in taking all Christian involvement with nation and state, and especially any claim to the status of a national religion, to compromise religious integrity, thus jeopardizing such access?

Those Western Christians, of course, have submitted to the Union's robustly secular vision. They have bracketed their own diverse "truths" by cultural contingencies, placing them on a level with secular (or pagan) visions of human flourishing. Here "peace on earth" within society facilitates a human freedom that reduces to materially as well as psychologically un-inhibited, moment-to-moment ratified personal choice. Here "peace" is nurtured by policies of solidarity and social inclusion. In subjecting their own witness to the Union's secular ethos, those Christians offer "Caesar" what is "God's" (Mt. 22:21). The Church, on the other hand, embeds her own vision of "peace" in a relationship between man and his Divine creator. Disrupted by Adam's fall and restored by Christ, this relationship reveals "autonomy" as slavery to the passions, and to the power of death. Her own proclamation of freedom envisages man's Divine calling and judgment. Here, individual self-development and communal inclusion require discernment: Wherever the Church therefore is charged with disrupting "social peace", she must distinguish between personal failings calling for repentance and

correction on the one hand and unavoidable manifestations of Christians' alienation from the (Christ-refusing) "world" (Jn 15:18-20) on the other. Since Europe has relinquished "the good" to the plurality of its individual perceptions, Europe can promote peaceful coexistence only by imposing a reciprocity of unconditional mutual acceptance, which defies Christian discernment. The Church, in contrast, can facilitate members' access to Christ as the root of all "good" only by fostering such discernment. This is why a Church that refuses to internalize the Enlightenment cannot avoid getting accused of what her secular environment and its Christian advocates chastise as discrimination.

Discernment grows with experience of a life "as" Church. From within such life, the Church is addressed not in sociological terms as a purely human institution. She is confessed as an article of faith that identifies her as "one, holy, catholic, and apostolic," the mystical body of Christ, and locus of the Divine-human synergy that sanctifies the world. Mainline Western Christians, of course, also claim theological backing when opposing a church with national concerns. Their sense of "theological," however, discounts Holy Tradition. Their reflection on church, nation, and state remains constrained by an anthropocentrism that reduces all care for the nation, and all aspiration to a "national church," to a craving for worldly benefits.

Still, even outside such unjust suspicions, the theological legitimacy of such care and aspiration) must be explored.

3. The Church and her care for the nation

Saint Andrei Şaguna, Metropolitan of Transylvania, was an important agent in raising that country's much oppressed Romanian population to national self-consciousness and resulting entitlement to legal recognition.[5] On that basis, nationalist activists two generations later could proclaim their political independence. They could stabilize Transylvanian Romanians' previously merely cultural and ecclesial nationhood through a political establishment that unified all three Romanian polities.

[5] Cf. Emanuel TURCZYNSKI, *Konfession und Nation*, Düsseldorf, Schwann, 1976, p. 269.

How did he – as a man of the Church - accomplish that task (a) and what are its theological foundations (b).

a) St. Andrei's inaugural speech as a bishop stated his commitment to serve "the needs of the Church" and "the salvation of the people", while also taking account of the "spirit of the time."[6] Placed in a politically exploitative (Austrian-Hungarian) environment, charged with the office of political representation for the empire's Romanian subjects, the holy hierarch carefully limited obedience to his Vienna "Caesar" by obedience to God. Offering loyal service to the court, which highlighted his peacefulness,[7] he earned a reputation which allowed him to disregard local authorities' threatened interference, when this was necessary for the "needs of the Church," (cf. SCHNEIDER, p. 72ff). Beyond that, he emulated Uniate hierarchs' policy of seizing opportunities presented by the "spirit of the time" to alleviate Romanians' state of oppression. This involved appealing to principles affirmed by the European Enlightenment, which had been embraced (to some extent) by the Austrian emperors. By invoking an already existing political will (cf. TURCZYNSKI, p.19), all those hierarchs hoped to get historical customs, agreements, and contracts overruled, which had reduced Transylvania's Romanian majority to almost universal serfdom.

Unlike the Uniate hierarchs of the 18th and 19th century, and unlike the liberal nationalists of his day however, Andrei Şaguna always prioritized the Church (HITCHINS p.254, 269ff): Both his struggle for Romanian-speaking pastors and his efforts to establish school education, a printing press, public media, and opportunities for professional training, were to enable his faithful to hear and absorb the word of God, to take responsibility for Church government,[8] and to financially support the Church. This priority kept him from cooperating with revolutionary projects endorsed by both Uniate clergy and political activists (HITCHINS

[6] Cf. Johann SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Saguna,* Köln, Böhlau, 2005, p. 66ff.

[7] Cf. Metropolitan Laurentiu Streza, quoted https://www.johnsanidopoulos.com/2011/11/former-transylvania-metropolitan-andrei.html (accessed April 23, 2018).

[8] Andrei ŞAGUNA, *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche,* transl. By A. Sentz, Hermannstadt, Josef Drotleff, 1868, p. XIIf.

p. 224f, 250ff): Both argued for discounting "confessional differences" in order to strengthen national unity (op.cit. p.213f). For the Metropolitan, "nation" was inseparable from Church.

b) Such care for the nation, while surely not necessitated by Holy Tradition, can be legitimized, under some circumstances even rendered advisable, by that Tradition. One of Christ's "great commissions" directs the Apostles not to rulers or individuals, but to nations (Mt.28:19). Such a focus makes sense: In order for the proclaimed Gospel to take hold and accomplish its work of transforming listeners into an assembly, and a holy organism with an entirely new conduct of life, pre-existing resources for inculturation and generation-spanning transmission are indispensable. Such structural resources (languages, tribal and family patterns, habits, customs, laws, traditions, social roles and manners, regard for ancestors and heroes, calendars, festivities, rituals, the arts…) are available in already established traditions; it is by sanctifying these pre-givens through the language of liturgy, monastic and family house churches, habits of prayer, customs of asceticism, laws enforcing Divine prohibitions, missionary outreach, intercession for the deceased, veneration of saints, Church calendars, festivities, rituals and arts, that the task of stabilizing the intended unity in Christ would have to be accomplished.

St. Andrei's own interpretation of Canon 34 (SCHNEIDER p.169ff) underscores that even after the Empire's Christianization, the Church remained local. It was organized around those who knew and understood each other, even while remaining united by the *oikumene* of Holy Tradition[9] and communion with Christ. To be sure, under conditions of multi-linguality (cf. HITCHINS p.122), even multi-ethnic communities (TURCZYNSKI p.26, 101, 224) could sustain such local churches. Once such conditions however gave way to external pressure,[10] ethnic egoism (TURCZYNSKI p. 22), and a resulting linguistic intolerance (op.cit. p.

[9] That an abstract Christian humanism provides no viable alternative has been well argued by Nicolas BERDIAEV, *De l'inégalité,* transl. by C. Andronikof, Paris, L'Age d'Homme, 1918, p. 78ff.

[10] Andrei ȘAGUNA, *Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Östereich,* transl. by Z. Boiu and J. Popescu, Hermanstadt, Josef Drotleff, 1862, p. 74 ff.

245),[11] the Church had to re-frame her service in more specifically ethnic terms, becoming "national" in a post-Enlightenment, political sense. In such settings, and even more under conditions of political suppression, the nation becomes a legitimate, even necessary concern for the Church (ŞAGUNA, *Comp.*, p. XII).

Such concern may even include (along with ecclesial autonomy) political independence: In a fallen world, sustaining the life of the Church requires sustained ascetical struggles. A Christian culture that affirms (and legally supports) such a life can strengthen believers in learning how to control distracting passions. In a global environment like today's, where public spaces, schools, workplaces, families are uniformly directed towards multiplying such distractions, the political establishment of an Orthodox culture for an Orthodox nation can even be desirable.

There are, indeed, good pastoral reasons for the Church to care about the nation state and its Christian design.

4. Theological challenges involved in the quest for a national Church

What does the theological legitimacy of care for a Christian nation state imply for the project of a "national Church"? All depends on how such a status could further her calling to bring all nations to union with Christ. For Metropolitan Şaguna, obviously, aspiring to such a status would have been unrealistic. On the contrary, worrying about the distortions hampering hierarchical autocracy in the Romanian principalities (*Comp.* p. 89f), he might well have agreed with Western mainline Christians in regarding "national church" privileges as risk factor. Still, his *Compendium* envisages a Christian state (p.278ff) supporting the Church against heresy and apostasy (p.289).

But how, in light of such teaching, could St. Andrei simultaneously invoke Enlightenment principles such as the separation of Church and state, governments' religious neutrality, and equal rights for all religions (a)? And conversely (b) how can his own limitation of Romanian cultural identity to Orthodoxy be kept from rendering the Church a function of nationhood, thus exposing a "national church" to instrumentalization by the nation state (b)?

[11] Cf. also ŞAGUNA, *Geschichte,* p. 167ff.

a) The holy hierarch's appeals to "enlightened governance" targeted his "Caesar's" secularizing project of liberating the state from religious tutelage and interference. His own motive, of course, was to liberate the Church from interference by the state. Theologically concerned about ecclesial self-rule, St. Andrei could hijack secular concerns about the state's rationally moral autonomy.[12] By appealing to governments' religious neutrality and equal rights for all religions, he sought to remedy an existing government bias (toward union with Rome) that reduced Orthodoxy to a merely (and barely) tolerated religion.

Such strategic *ad hominem* engagements of "the spirit of the time" could simply be set aside in his own theological vision. Here a national Church within the Christian state he endorsed would find its place.[13]

b) Şaguna's insistence on the priority of Church over nation was set aside by liberal nationalists. Their model of "confessional tolerance" within the primarily ethnic nation that got established after 1918 recognized Uniatism as a "second national church." The resulting discontent in Romania's "first" national Church motivated demands for a more exclusively Orthodox nationhood during the inter-war period.

The holy hierarch's recognized authority as a reformer of Church government might well have tempted his followers to mistake some of his remarks[14] as altogether identifying Church and nation. Yet while Ionescu's slogan "we are Romanians because we are Orthodox" may correctly communicate the Church as the origin of the Romanian nation, the added converse "and we are Orthodox because we are Romanians"[15] is misleading. It omits the theologically crucial qualification "and because Orthodoxy is the one true Church, founded for uniting all mankind with

---

[12] Likewise, his publicized invocation of the Enlightenment's commitment to "government by consensus" was theologically oriented towards St. Paul's organic ecclesiology (e.g. 1 Cor. 12:12) and the synodality affirmed in Canon 34.

[13] His rejection of a "dominant church" (*Compendium* p. 298) must be contextualized by reference to the empire's dominant Roman Catholicism; just as his critique of proselytism (*op. cit.* p. 300), rather than contradicting his endorsement of Christ's missionary imperative, is specified as alienating believers from their "natural" religion, i.e. Romanians from their – as it were 'native' – Orthodoxy.

[14] Cf. *Compendium* p. 300, *History* p.59

[15] Nae Ionescu, as quoted in GILLET, *op. cit.* p. 91.

Christ”. Without reference to Truth, safeguards are lost against reducing Orthodoxy to a function of the nation, as illustrated by Romania’s subsequent fascist and Communist governments. The resulting implication of clerics and lay believers in political violence, of course, concerns the church as sociological reality. It derives from failure to follow St. Andrei’s example of embedding concern for the nation – and thus also concern for a national Church – by concern for Christ.

If Christ is central, so is His call to cosmic unity, even for a national Church. Here ”nation” reveals its ‘native’ porosity: All Churches (except, perhaps, the early Church of Jerusalem) were founded by missionaries from abroad. These Churches derive their cultural identities from foreign sources[16] and their liturgical language from translations. All Orthodox cultures, moreover, continuously exchange translations of holy teachings recorded in, or designed for, foreign sister Churches.[17] All Churches are called to extend their missionary outreach (through translated proclamation) to non-Orthodox nations, and to regard ethnic and religious “foreigners” within their country, as “proto-catechumens.”

A state with a national religion, merely as such, can indeed protect its cultural identity by legally discriminating against foreigners and non-members. A state with a national Church, on the other hand, owes prior obedience to Christ. It will emphasize inculturating welcome instead of rigid exclusion. Such a Church-oriented nation may at some point construe itself in terms of initial ethnic homogeneity, to be sure. Increasing Christian maturity however cannot but modify such construals by integrating “ethnic otherness.” A Church-based nation responds to its religious and lifestyle minorities with a tolerance of suffering framed – once again – by discernment: Inviting sinners, apostates, heretics, and idolaters into the Truth of Christ, it seeks to discourage their public advocacy. By supporting the Church in her pastoral performance, such a nation can minimize those legal measures which tend to hinder, rather than enhance, pastors’ credibility.

As a result, a national Church that remains faithful to her mission is

[16] Romania is the best example, given the Latin, Greek, Bulgarian, Russian, and Serbian influences its Orthodox culture integrated.

[17] A good example is the life work of St. Paissij Velichkovskiy (HITCHINS p. 120).

theologically legitimate, and in some cases (when expected benefits can be hoped to outweigh the inherent risks) even desirable.

5. Defending the faith in the European Union

In a hostile Habsburg environment, St. Andrei's offer of superior obedience to God imposed a care for the nation that could be disguised as "obedience" to his imperial "Caesar." What does such superior obedience impose on the Romanian Church in her hostile Union environment (a)? And would a similar disguise be helpful today (b)?

a) European Union hostility to the Church is no longer nourished – as under the Habsburgs – by faithfulness to an established Roman Catholicism. Instead, that hostility focuses on any claim to universal truth outside the scientific rationality, to which Union modernity aspires. Such modernity imposes post-Traditionalism: it tolerates traditional truth-claims only as plural, and advanced as one among many equally legitimate ones.

In such a setting, superior obedience to God requires, at the very least, space for an un-adulterated confession within the Church. Europe's post-Traditional ethos is motivated not only by hopes for rational progress but also by concern for social peace. The integrity of such internal fora is therefore not respected. International human rights watch agencies observe the discernment taught within the Church, identifying it as source of the very discrimination (on grounds of religion and sexual orientation) which the Union prohibits. Given the resulting threats even to the internal mission of the Church, superior obedience to God, in a country whose cultural identity she had shaped, renders the status of a national Church an important goal. Since the Union arbitrarily limits religious privilege to contracts in force at the moment of entrance, such a goal can only be affirmed symbolically. Still, it can strengthen the authority of her appeals to Christian discernment in the public forum. [18]

Thus, just as under Habsburg rule, so in the European Union, superior obedience to God argues the need to disregard assorted Caesars'

[18] One might compare here the account offered of conflicts between political loyalty and Christian integrity in https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/iii/.

resentment against nationalism's implied centrifugal or violence risks (especially in Europe's still "unruly" South-East[19]). Obedience to the "Caesar" nevertheless imposes special efforts for allaying such worries. In either case, such efforts also agree with her Divine mission: In the 20th century, a theologically misguided primary focus on the nation as carrier of that mission had rendered the Church vulnerable to political exploitation, implicating her in political violence. So also today, only a misguided nationalism would present such risks. Nor should the Church be even tempted to expect benefits from any nationalist bracketing of her faith. While presenting Orthodoxy as a Romanian (Greek, Serbian) "thing" would surely comply with that ecumenist pluralism which the Union proclaims as a warrant of inter-confessional, even interreligious social peace, such self-reduction cannot protect moral and spiritual discernment against the Union's anti-discrimination norms. Here, after all, national identities are welcome for their cultural diversity only to the extent that their normative commitments imply an equal welcome for culture- and nation- normative otherness.

Instead of such unhelpful sidetracks, the Church today can respect her Union "Caesar's" concern for non-violence in terms of her own faith: Her care for the nation (and aspiration to the status of a national Church) remains *oikumenically* embedded: It conceives of the nation as one of many other, equally legitimate cultural (manifest or still latent) incarnations of the one universal Church. This Church invites converts from all nations, helping them to be sanctified through the Christian life-world she sustains in terms of any one of her particular nation-cultural incarnations.

b) To be sure, that invitation is offered with an urgency which proclaims Christ as that only and universal Truth which the Union's post-Traditional ethos disparages. That ethos, with its more than non-violence quest for social harmony, commands respect for a stipulated human right to appreciating recognition for any one's vision of human flourishing. It is incompatible with Christian discernment. Here, guidance from the holy

---

[19] Cf. Cameron FRASER, "The European Union's Policy towards Southeast Europe", in Roland SCHÖNFELD (ed.), *Structural changes in transforming southeastern Europe,* München, Südosteuropa Gesellschaft, 2000, p.125-133, p.129.

hierarch must be sought in the face of a situational dis-analogy: For St. Andrei, a properly Christian care for his nation had to focus on its political suppression. For the Romanian Church today, such care focuses on the distracting impact of Union-members political benefits. While the saint could strategically appeal to his Caesar's still incompletely understood Enlightenment commitments, the Romanian Church today is confronted by an Enlightenment that permeates Union governance.

In such a setting, Şaguna-type strategic appeals – so it seems to this ethnically foreign, but spiritually related observer – must target the rational universality and compellingness of the principle which sustains the Union's reduction of discernment to discrimination: "No tolerance for the intolerant" presupposes that all religions – just like any other world views – are man-made. By enforcing recognition of that equality, the Union's policies fabricate the "societal consensus" which is then invoked to justify those policies.

Such a presupposition, of course, would be acceptable if either no Divine creator existed, or if human access to His authoritative will were impossible. Both alternatives affirm existential negatives which, as scientists recognize, cannot be proven.

It is not rational to rest one's ethos and public policy (enforced on the non-consenting!) on an un-provable presupposition. Still, Union advocates might defend their choice as at least reasonable. Their a defense would be valid, were the alternatives exhausted by Roman Catholicism's claim to a faith-informed "rationality" supporting appeals to a "natural law," or by Protestant claims to one or other scholarly position or "felt" inspiration. Both, after all, are easily dismissed: The one infects its rational universality with hidden and very particular religious assumptions, the others repudiate any claimed validity through their mutual incompatibility. But there is the further alternative of Orthodoxy's affirmation of *noetic* access: Here the will of God is revealed to those who have freely dedicated their life to the project of qualifying for such a gift of grace.

No soberly rational assessment of such an affirmation can exclude such noetic experience. It must concede the possibility. To be sure, the life-long dedication promised to provide access to such experience renders claims about its existence strictly unfalsifiable, and thus scientifically irrelevant. On the other hand, two millennia of un-interrupted presence

enjoyed by a Church that invokes such experience cannot be reasonably dismissed. At the very least, the Enlightenment's endorsement of science as the epitomy of knowledge should inspire a sensible hesitancy of non-interference, and encourage a puzzled agnosticism.

Such intellectually respectable agnosticism cannot but de-legitimize the 'fundamentalist'[20] dogmatism with which the Union pursues its post-Traditionalist agenda. Such agnosticism also must discredit that overkill protection of social peace, which disparages confessedly violent traditionalist religions (like Islam) along with confessedly peaceful traditionalist Orthodoxy. It must discredit the Union's taking the psychological need for unconditional acceptance as basis for a human right to such acceptance in view of chosen life styles, family models or spiritualities. Post-Traditionalism turns out to be no more "rational" than a traditional faith that proclaims validation through noetic experience. Both positions look equally "ideological" or "religious," depending on perspective. In the European Union, post-Traditionalism surfaces as a new supra-state religion. Its dominance violates that Union's confessed separation of (post-Traditional) "church" and (Union-type) state. It violates that "state's" confessed "religious" neutrality and endorsement of equal rights for all "religions."

Rational arguments, of course, can convince only those willing to hear. The European mainstream will continue to attribute the Union's benefits to its ethos, and to the consensus which at least 70 years of claimed rational credentials have nourished. But the argument offered above can serve another purpose: It can encourage Orthodox politicians in Romania politically to cultivate their own quite different ethos. Their traditional pursuit of social peace through Christian discernment has been vindicated as a valid, i.e. intellectually equally respectable, alternative to the Union's non-discrimination-based pursuit of such peace.

Beyond that, the Church can offer what she owes her Union "Caesar" by

- holding her own members to the principle of non-violence,
- offering useful service, no longer through control of potentially unruly subjects, perhaps but social cooperation,

---

[20] Cf. Herman T. ENGELHARDT Jr., "Religion, bioethics, and the secular state: Beyond religious and secular fundamentalism", in *Notizie di Politeia,* no. 97/2010, p. 59–79.

- thus securing a good reputation, even a status of indispensability, which might render sanctioning her refused compliance with non-discrimination standards in obedience to God too "costly",
- while framing such superior obedience in a spirit of loving solidarity that repudiates justified concerns for a non-violence focused vision of social peace.

6. Conclusion

The Romanian Church, in praying for authorities celebrating their nation, both encourages, and engages in an act of defiance against the anti-nationalist and post-Traditionalist commitments respectively of the country's own Union "Caesar." Such twofold dis-obedience can evince her own superior obedience to God, provided the care about the nation manifested by such prayer pursues her Divine mission. By "quiet and tranquility" the Church cannot intend a mere political niche. Instead, her intercession must encourage political leaders in Romania to carve out of the European Union "bulwark" the space needed for her mission of unifying all mankind with Christ, and doing so in her culturally incarnate way. In a nation that was shaped by that very mission, the right kind of "quiet and tranquility" hinges on a clear witness to a Truth which the world rejects. It reflects the peace with which Christ rewards confessors.

References

1. BERDIAEV, Nicolas, *De l'inégalité,* transl. by C. Andronikof, Paris, L'Age d'Homme, 1918.
2. CHRYSOSTOM, John, *Homilies on Timothy*, NPNF, 1. Series, vol, 13, Peabody Mass., Hendrickson, p.407-518, 1995.
3. ENGELHARDT Jr., Herman T., "Religion, bioethics, and the secular state: Beyond religious and secular fundamentalism", in *Notizie di Politeia,* no. 97/2010, p. 59–79.
4. FRASER, Cameron, "The European Union's Policy towards Southeast Europe", in Roland SCHÖNFELD (ed.), *Structural changes in transforming southeastern Europe,* München, Südosteuropa Gesellschaft, 2000, pp. 125-133.
5. GILLET, Olivier, *Religion et nationalisme*, Brussels, Édition de l'Université de Bruxelles, 1997.

6. HITCHINS, Keith, *The Romanians, 1774-1866,* Oxford, Clarendon Presss 1996.
7. ŞAGUNA, Andrei, *Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich,* transl. by Z. Boiu & J. Popescu, Hermanstadt, Josef Drotleff, 1862.
8. IDEM, *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche,* transl. by A. Sentz, Hermannstadt, Josef Drotleff, 1868.
9. SCHNEIDER, Johann, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna,* Köln, Böhlau, 2005.
10. STAN, Lavinia & TURCESCU, Lucian, *Religion and politics in post-Communist Romania,* Oxford, OUP, 2007.
11. TURCZYNSKI, Emanuel, *Konfession und Nation*, Düsseldorf, Schwann, 1976.

Web sources:

1. https://www.johnsanidopoulos.com/2011/11/former-transylvania-metropolitan-andrei.html (accessed April 23, 2018).
2. https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/iii/ (accessed April 28, 2018).

TOLERANCE AND DEMOCRATIC DELIBERATION IN WESTERN LIBERAL SOCIETIES: THE COUNTER-EXAMPLE OF BIOPOLITICS

Ana S. ILTIS*

Abstract: Contemporary western political rhetoric celebrates tolerance (or toleration) and democratic deliberation that leads to consensus. These secular political values are presented as if they are essential to respect for diversity in pluralistic societies. This paper examines some of the ways in which the typical interpretation and application of such values in the United States and the European Union undermine one of the very goals they allegedly help to promote, namely, respect for persons with different religious commitments. It also considers Romania's present and future in light of this account.

Keywords: *Christianity, democratic deliberation, liberalism, tolerance*.

1. Introduction: Tolerance, Diversity, Deliberation and Consensus in Western Liberal Societies

Contemporary western political rhetoric celebrate tolerance (and toleration) and democratic deliberation that leads to consensus. These secular political values are presented as if they are essential to respect for diversity in pluralistic societies. This paper examines some ways in which the typical interpretation and application of such values in the United States and the European Union undermine one of the goals they allegedly help to promote, namely, respect for persons with different religious commitments. It also considers Romania's present and future in light of how western liberal commitments to tolerance and democratic deliberation have been used to undermine traditional Christianity. The

* Professor of Philosophy and Director, Center for Bioethics, Health and Society, Wake Forest University, Winston-Salem, North Carolina, USA

allure of Europeanization and globalization for Romania – of being part of something bigger, stronger, and more prosperous - only 100 years after its own unification is understandable. This paper sets out some of the dangers Romania faces in this process. As the American proverb says, "All that glitters is not gold".

Tolerance has been described as "the as a fundamental virtue of a modern pluralist democracy"[1].The concept is found early in the writings of the Stoics[2]. In the contemporary political philosophy literature, tolerance and toleration feature prominently[3]. Western philosophers from the 16th through 19th centuries, who were concerned primarily with religious toleration, especially Michel de Montaigne, John Locke, Pierre Bayle, and John Stuart Mill, have been particularly influential[4]. The literature on tolerance reveals different justifications for the mandate to tolerate as well as competing understandings of tolerance and what it requires. An examination of all of these contributions is beyond the scope of this paper[5]. Contrasting the views of tolerance that follow from just two of these figures in the history of western philosophy demonstrates the significance of these differences.

John Locke argues that governments must be tolerant for pragmatic reasons in *A Letter Concerning Toleration*. His argument can be summarized briefly this way.[6] Locke argues that it is important to have a government rather than to have people living in the often chaotic and dangerous state of nature. For a government to be created

---

1 George KHUSHF, "Intolerant tolerance," *Journal of Medicine and Philosophy*, no. 2/1994, p. 161-181.

2 See Andrew FIALA, "Stoic tolerance,' in *Res publica*, no. 2/2003, p. 149-168.

3 See, for example, John RAWLS, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1995; Michael WALZER, *On Toleration* New Haven, CT, Yale University Press, 1997; Kok-Chor TAN, *Toleration, Diversity, and Gloal Justice*, University Park, PA: Penn State Press, 2000; David HEYD (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.

4 Bican SAHIN, *Toleration: The Liberal Virtue*, Lanham, MD, Lexington Books, 2010.

5 See SAHIN, *Toleration...* and Andrew FIALA, *Tolerance and the Ethical Life*, London, Continuum, 2005.

6 See John LOCKE, "A Letter Concerning Toleration (1689)," in M. GOLDIE (ed.), *Second Treatise on Government and Letter Concerning Toleration*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 1-119.

and to persist, it must be legitimate in the eyes of the governed since it is the consent of the people in a society that confers legitimacy on a government[7]. Societies consent to be governed and thus create governments to protect property. Governments are not created to facilitate the salvation of souls. Those that seek to interfere in salvation will not be seen as legitimate. Perceptions of illegitimacy can lead to revolt and the collapse of government and thus a return to the (undesirable) state of nature. Therefore, governments must tolerate religious differences so that they may remain legitimate in the eyes of the governed[8].

Tolerance in the Lockean tradition requires that persons "put up" with each other's lifestyles and behaviors and limits the use of force[9]. For instance, Christians must "put up" with things they judge to be evil; but it also prevents others from forcing Christians to participate in practices they want to avoid. Such tolerance leaves Christians free to refrain from participating in activities they recognize as violating their faith, including abortions. Lockean tolerance requires that Christians allow others to pursue these activities, but it does not impose an obligation to affirm or support them. Similarly, non-Christians would not be required to affirm or support Christian practices, and animal-loving vegans would not be required to affirm or support non-vegan life-styles.

John Stuart Mill's defense of tolerance is grounded in different initial premises than Locke's. Not surprisingly, this leads in a different direction. Sahin describes Mill's tolerance requirement as grounded in his view that individuals must have liberty to deviate from what is expected of them in order to be happy[10]. If the liberty to develop one's own ideas is necessary for happiness, then liberty must be protected. Protecting liberty requires tolerance. Mill holds that as long as an

---

[7] See John LOCKE, "Second Treatise on Government (1690)," in M. GOLDIE (ed.), *Second Treaties on Government and Letter Concerning Toleration*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 121-168.

[8] For further discussion, see SAHIN, *Toleration...* chapter 3.

[9] KHUSHF, "Intolerant...".

[10] SAHIN, *Toleration...*p. 52; see John Stuart MILL, *On Liberty*, Indianapolis, IN, Hackett, 1859/1978.

individual's actions do not harm others, they should be left to do as they choose. As Khushf demonstrates, however, Mill is not only concerned with leaving people alone in the sense that Locke was. Instead, unlike Locke, he seems to celebrate pluralism rather than accept with disappointment[11]. Khushf connects Mill's defense of toleration to his (and his contemporaries') epistemology: "[a]s people came to appreciate the role that time and place have in the constitution of knowledge, the meaning of tolerance shifted from self-restraint in the exercise of force to suspension of judgment in matters of ultimate truth" [12]. The idea was that individuals had partial access to the truth and fostering liberty of individuals and dialogue among them would advance knowledge and lead to social progress [13]. Diverse points of view were not simply to be "put up" with but encouraged. States and communities had to be restrained so that diversity and pluralism could flourish[14]. In this way, Khushf argues, tolerance became "the virtue of open-minded individuals and communities, who are willing to suspend judgment and believe, in order to further pluralistic, diaological communities" [15].

Mill's celebration of difference leads indirectly to intolerance "of communities that seek, through social (not necessarily legal) sanction, to restrain the individual and build a strong, nonindividualistic communal fabric"[16]. Communities that restrict choices, ideas, and behavior are seen as undermining the possibility of difference, and thus are not tolerable.

In contemporary political rhetoric, intolerance in the name of tolerance is not uncommon. Recently in the USA we speakers at universities have been interrupted and unable to finish speaking. In other cases, their presentations have been cancelled because of objections to having conservative voices on campus. Certain views are not tolerated

[11] KHUSHF, "Intolerant...".
[12] KHUSHF, "Intolerant...", p. 170.
[13] KHUSHF, "Intolerant...", p. 171. See also R.P. WOLFF, "Beyond tolerance", in R.P. WOLFF, B. MOORE, and H. HARCUSE (eds.), *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beachon Press, 1969, p. 3-52.
[14] KHUSHF, "Intolerant...", p. 172.
[15] KHUSHF, "Intolerant...", p. 172.
[16] KHUSHF, "Intolerant...", p. 174.

because they are deemed intolerant. In some cases, merely expressing non-support or, even worse, disapproval of certain lifestyles and actions can be sufficient to earn the label ‘intolerant’.

The rhetoric of tolerance has been especially pronounced in the European Union. The EU has described itself as being engaged in a fight against intolerance, and in this course of this fight, an understanding of tolerance as acceptance, respect, affirmation, and appreciation has emerged. The European Commission funded a project “Accept Pluralism” to study tolerance in European societies. In one of its reports, Accept Pluralism researchers note that there is a need for more tolerance in European societies, by which it means “respect for and public recognition of ethno-religious diversity” [17]. They call for a more robust conception of tolerance than one which focuses merely on “forbearance and acceptance,” since such a conception of tolerance “may be seen to perpetuate a smear on minority groups” [18]. The European Council on Tolerance and Reconciliation, established in 2008, has proposed a model statue for promoting tolerance throughout the EU. The model statute, which it would like to see all EU member states enact, defines tolerance as “respect for the human rights of others, as well as acceptance of the peculiarities of the distinct identity of a group …” A group is “a number of people characterized by national, racial or ethnic origin or descent, cultural roots, religious affiliation, linguistic links, gender identity or sexual orientation”. An explanatory note clarifies that “Tolerance means both respect (as an active term) and acceptance (as a passive term)”[19]. Tolerance requires more than “putting up” with others; it requires affirmation.

Consider one example of how some people in the EU understand the affirmation and acceptance tolerance requires. A recent survey to assess tolerance in the EU asked a number of questions. One of the results that the authors used as evidence of intolerance is that “30% [of

---

[17] Jan DOBBERNACK and Tariq MODOOD, “Tolerance and cultural diversity in Europe: Theoretical perspecrtives and contemporary developemnts,” ACCEPT PLURALISM, 2011, p. 8.

[18] DOBBERNACK and MODOOD, “Tolerance and cultural ...”, p. 8.

[19] EUROPEAN COUNCIL ON TOLERANCE AND RECONCILIATION, “A European model law for the promotion of tolerance and the suppression of intolerance,” 2015.

respondents] would be uncomfortable with a Muslim partner for their child" [20]. Persons who do not want their children to marry Muslims are intolerant. It might be quite reasonable for Christians and Jews to want their children to marry Christians and Jews, respectively, much like it is reasonable for Muslims to want their children to marry Muslims. Intra-faith might help sustain their religious commitments and encourage them to raise children in that faith

The model statute also would make it illegal to make "defamatory comments…in public and aimed against a group." Critics of the model statute argue that it infringes on free speech[21]. Such concerns may be well-founded. In 2015, Sheffield University expelled a graduate student in social work for expressing his biblical view of marriage and homosexual activity on social media[22]. The "freedom of thought, conscience and religion" protected in Article 9 of the Council of Europe's European Convention on Human Rights and the "freedom of expression" protected in Article 10 turned out to be less protected than the student thought. [23]. His view of marriage and homosexuality, which was the traditional Christian understanding that marriage involves one man and one woman and that sexual relations are reserved for marriage, was labeled "derogatory." The university said that the student lacked "insight," rendering him unfit to practice and justifying his dismissal. The High Court in the UK upheld the dismissal in 2017, leaving the impression that religious views that do not comport with a particular view of the good are not protected or respected despite freedoms that are in place and the importance of tolerance preached in the EU.

We also find the idea that tolerance requires affirmation in the UN Declaration of Principles on Tolerance: "1.1 Tolerance is respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world's cultures, our forms of expression and ways of being human…. It is not

---

20 EUROPEAN PARLIAMENTARY RESEARCH SERVICE, "Promoting tolerance in the EU," 2015.

21 See Samuel WESTROP, "Europe's intolerable tolerance," GATESTONE INSTITUTE, 2015 and Change.org, "Protect freedom of speech in the EU".

22 Brian FARMER, "Christian student loses appeal against university expulsion for 'anti-gay' views as campaigners warn of chilling effect," in *Independent*, 2017.

23 COUNCIL OF EUROPE, "European Convention on Human Rights," 1953.

only a moral duty, it is also a political and legal requirement. ...” Section 1.4 istates that tolerance “means that one is free to adhere to one's own convictions and accepts that others adhere to theirs. … It also means that one's views are not to be imposed on others” [24]. How much section 1.4 protects individuals and groups who hold minority views depends on how 1.1 is interpreted and how we understand what it means to impose views. The obligation to respect, accept and appreciate other views could be interpreted in ways that require people to act contrary to their deeply held beliefs and commitments. If one believes in a biblical account of marriage, some people think that it is impermissible to state this publicly. Doing so is intolerant, they think. Similarly, refusing to perform or refer for abortions is intolerant, as is refusing to bake cakes for weddings between two men or two women. If such refusals are said to involve intolerance and an illicit imposition of one's views on others, then the positive requirement of “respect, acceptance and appreciation” that Section 1.1 imposes are robust, and Section 1.4 offers little protection.

Calling on individuals to affirm and support positions and practices they judge to be wrong is far from requiring them to “put up” with them. Parents could be prohibited from speaking to children, at least in public, about behavior they deem unacceptable because their comments could be seen as intolerant. Coupled with the proposed prohibition of group libel cited above, the notion that tolerance requires demonstrating respect for other views could place significant limits on what families and churches they may say.

A second theme in contemporary western liberal political discourse is the importance of democratic deliberation and consensus building. The importance of consensus, which many people think confers authority, has been seen in western political philosophy since deTocqueville[25]. Important proponents of deliberative democracy include Joseph Bessette, James Fishkin, Joshua Cohen, Iris Marion Young, and Amy Gutmann and

---

[24] UNESCO, “Declaration on Principles of Tolerance”, 1995.

[25] Sandra GUSTAFSON, *Imagining Deliberative Democracy in the Early American Republic,* Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Dennis Thompson.[26] Although there are different understandings and justifications of deliberative democracy, typically they involve a commitment to democracy, to respect for diversity in a pluralistic society, and to the wisdom that comes from rational discourse and engagement with ideas [27]. Habermas often is credited with informing the development of deliberative democracy[28].

The concept of deliberative democracy developed by Amy Gutmann and Dennis Thompson captures the central themes well: "a form of government in which free and equal citizens and their representatives justify decisions in a process in which they give one another reasons that are mutually acceptable and generally accessible, with the aim of reaching decisions that are binding on all at present but open to challenge in the future" [29]. Depending on who is admitted to deliberation and which views are considered legitimate in the process, democratic deliberation and consensus building might be anything but inclusive and respectful of differences. Gutmann and Thompson hold that deliberative democracy requires that "citizens and their accountable representatives seek to give one another mutually acceptable reasons to justify the laws and policies they adopt" [30]. According to this reciprocity requirement, "[t]he justification

---

26 Joseph BESSETTE, "Deliberative democracy: the majority in principle in republic government," in R. GOLDWIN and W. SHAMBRA (eds.), *How Democratic is the Constitution?*, Washington, DC, American Enterprise Institute, 1980, p. 102-116; James FISHKIN, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, New York, Palgrave MacMillian, 2011; Joshua COHEN, "Deliberative democracy and democratic legitimacy", in A. HALMIN and P. PETTIT (eds.), *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 17-34; Iris Marion YOUNG, "Communication and the other: Beyond deliberative Democracy" in Seyla BENHABIB (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Politcial*, Princeton, NJ: Princeton Univeresity Press, 1996, p. 120-135; and Amy GUTMANN and Dennis THOMPSON, *Why Deliberative Democracy?* Princeton, NY, Princeton University Press, 2004.

27 Selen ERCAN, "Deliberative democracy", in D. PHILLIPS (ed.), *Encyclopaedia of Educational Theory and Philosophy,* Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2014, p 214-216.

28 Micahel HUSPEK, "Symposium: Habermas and deliberative democracy: introductory remarks," in *Communication Theory,* no.4/2007, p. 329-332.

29 GUTMANN AND THOMPSON, *Why Deliberative*.... p. 7).

30 GUTMANN AND THOMPSON, *Why Deliberative*.... p. 139

[offered], if it is be mutual, is irrelevant if those to whom it is addressed cannot understand its essential content. Simply citing a revelatory source therefore has no reciprocal value, but making an accessible argument that includes citing a revelatory sources is not ruled out by this criteria" [31]. Citing scientific authority, however, is allowed. As I have argued, "scientific authority and the values and rules of evidence used by scientists are not necessarily accessible. Christian Scientists, for example, will not be persuaded by scientific studies that support medical treatment as necessary. They share neither the rules of evidence used to defend science nor the scientific conclusions drawn nor the premise that medical treatment is a licit means to restore health is not shared" [32]. Interestingly, Gutmann and Thompson also point to the importance of placing "substantial limits on social diversity," which will "undermine or at least impede some traditional ways of life" in order to promote toleration and secure "basic liberties and opportunities for all" [33]. What starts as a call to respect differences through inclusive deliberative dialogue turns into limiting anything they deem intolerant or incompatible with a particular conception of the good.

The next section explores ways in which tolerance and democratic deliberation have led to policies and practices that are hostile to Christians, particularly as they relate to health care. The final section considers Romania's present and future in light of this account. The allure of Europeanization and globalization for Romania – of being part of something bigger, stronger, and more prosperous - only 100 years after its own unification is understandable. This paper sets out some of the dangers Romania faces in this process.

2. Biopolitics in Western Liberal Societies

Tolerance and democratic deliberation often go hand in hand in bioethics, especially in public bioethics. Carter Snead describes public

---

[31] GUTMANN AND THOMPSON, *Why Deliberative*.... p. 144

[32] Ana ILTIS, "Law, public policy and the secular state', in *European Journal of Science and Technology,* no. 2/2014, p. 72.

[33] GUTMANN AND THOMPSON, *Why Deliberative*.... p. 559

bioethics as a "branch of bioethics …[that is]… concerned with the *governance* of medicine, science, and biotechnology in the name of ethical goods"[34]. Issues here include "abortion, embryo research, assisted reproduction, end of life matters, genetic screening and engineering, organ transplantation, human cloning, and the relationship between mind, brain, and behavior…."[35]. In public bioethics, we see how bioethics has become biopolitics and the threat this poses to traditional Christians[36].

Biopolitics, a concept developed by Foucault, has been described in multiple ways[37]. One definition, which Lemke offers, is simple: "[i]t denotes a politics that deals with life (Greek: *bíos*)"[38]. Therese Lysaught's description of biopolitics captures what concerns us here: "an institutionalized set of discursive practices a major purpose of which is to manage and organize the bodies within its purview in order to empower biomedicine and the state"[39]. Tolerance and deliberative democracy have been trumpeted in health care and policy settings, leading to the imposition of particular conceptions of the good in ways that can threaten Christians' ability to provide and receive health care consistent with their commitments. Rather than to foster respect for diverse ways of life, law, policy, and professional pressure have been deployed to secure the support and engagement of Christians and others in practices they judge to be wrong.

One would not expect Christian commitments to govern public policy in a pluralistic democratic society. Yet, one would expect that in a society that heralds respect for diversity by calling for tolerance and democratic

---

34 O. Carter SNEAD, "Public bioethics and the Bush presidencey', in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, no.3/2009 p. 869.

35 SNEAD, "Public...", p. 869-70

36 See Jeffrey BISHOP and Fabrice JOTTERAND, "Bioethics as biopolitics", in *Jouranl of Medicine and Philosophy,* no.3/ 2006, p. 205-212.

37 Michele FOUCAULT, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1970*. New York, Palgrave MacMillan, 2008; Thomas LEMKE, Monica CASPER, and Lisa MOORE, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York, NYU Press, 2011; Vanessa LEMM and Miguel VATTER (eds.), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, New York, Oxford University Press, 2014.

38 LEMKE et al, *Biopolitics....*, p. 2

39 M. Therese LYSAUGHT, "Docile bodies: transnational research ethics as biopolitics", in *Journal of Medicine and Philosophy*, no.4/2009, p. 387.

deliberation, Christians would not be forced to support or participate in practices that violate Christianity. This is precisely what has happened in some cases or what some commentators call for in others[40]. For instance, one would expect that persons who recognize abortion as the murder of an unborn child would be allowed not only to say so, but to refuse to provide abortions or to help pay for them. Yet, many seek to undermine the authority of physicians to opt out of practices they deem impermissible.

Recent discussions of conscientious objection in health care reflect the view that tolerance requires that health care professionals actively support and offer services they judge to be wrong. The law and professional societies in the USA have long recognized conscientious objection in health care[41]. Some people claim that having clinicians who object to certain practices and choose not to perform them is unacceptable[42]. Professionals, they think, are required to tolerate diverse points of view, and tolerance requires actively supporting and participating in the full range of service that they deem part of a medical specialty. As Mark Cherry notes, "The purported liberty rights of patients to at-will abortion services, it is urged, ought to trump the forbearance rights of physicians not to be used in ways to which they deeply morally object. What is lost here, however, is any adequate acknowledgment of the ways in which physicians are being reduced to mere technical functionaries, who serve the autonomous ends of their patients"[43].

---

40 Today and many times in the past, Christians have been persecuted and killed for their beliefs. Recent cases of martyrdom in Middle East and Africa bear witness to this reality. Christians in western liberal societies typically do not face those kinds of threats and I am in no way equating those experiences.

41 See Sylvia LAW, "Silent no more: physician's legal and ethical obligations to patients seeking abortions,' in *NYU Review of Law and Social Change*, no. 21/1993, p. 279 and AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, Opinion 1.1.7. Physician exercise of conscience. Code of Meical Ethics, 2016.

42 See, for example, Rita Alta CHARO, "The celestial fire of conscience – refusing to deliver medical care', in *New England Journal of Medicine,* no. 24/2005, p. 2471-2473; Julie CANTOR, "Conscientious objection gone awry – restoring selfless professionalism in medicine", in *New England Journal of Medicine*, no. 15/2009, p. 1484-1485; Lisa HARRIS, "Recognizing conscience in abortion provision", in *New England Journal of Medicine,* no. 11/2012, p. 981-983.

43 Mark CHERRY, "Sex, abortion, and infanticide: the gulf between the secular and the

Some U.S. courts have limited protections for conscience in recent years. The California Supreme Court ruled that physicians providing assisted reproductive technologies had to be willing to provide fertility treatments to a lesbian patient, find another doctor in the same practice willing to do it, or stop providing the treatment to anyone. The physician in the case wanted, on religious grounds, only to participate in fertility treatment that would bring children into the world in homes with a married mother and father[44].

In the USA, the EU, and the United Nations, bioethics commissions issue recommendations for policy and practice on many issues. Jonathan Moreno argues that deliberative processes in public bioethics typically involve representatives of different groups and a consensus building process is employed in hopes of achieving ends that respected the interests of different stakeholders and that have binding authority[45]. Mark Kucweski holds that bioethics commissions' "work is to attempt to respect the legitimate values and concerns of the public and help to craft approaches that respect those values"[46]. Including people with different points of view is seen as expressing tolerance. The consensus such groups build around various conclusions is meant to confer moral authority.

In practice, such commissions might be much less inclusive and tolerant than portrayed. They exclude altogether those whose commitments will not allow them to yield to certain desired ends, they dismiss their views after admitting them to the discussion, or by bully them into agreement. Decisions about public funding of practices Christians may judge to be wrong are an example of biopolitics. George Khushf recounts the discussion during the 1980s regarding the use of federal funds for birth control. Representatives of the Roman Catholic Church, which rejects both artificial contraception and abortion, spoke publicly to discourage such coverage. While use of contraception and

divine," *Christian Bioethics*, no. 1/2011, p. 33.

44 NORTH COAST WOMEN'S CARE MEDICAL GROUP, INC V. SAN DIEGO COUNTY SUPERIOR COURT, 189 P.3d 959 (Cal. 2008).

45 Jonathan MORENO, *Deciding Together*, New York, Oxford University Press, 1995.

46 Mark KUCZEWSKI, "Democratic ideals and bioethics commissions", in Lisa ECKENWILER and Felicia COHEN (eds.), *The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2007, p. 91.

abortion were legal, they argued that public funds should not be used to pay for them. Public funding would force people to contribute financially to practices they considered immoral. Many commentators charged the Roman Catholics with intolerance for imposing their religious views on others[47]. The critic missed the distinction between tolerance and support. To say that having access to birth control is a good and something the state should facilitate is to adopt a conception of the good, one which conflicts with the Roman Catholic understanding of the good. As long as the practices remained legal, refusing to pay for them did not amount to imposing religious commitments. Refusing coverage was a way of protecting Roman Catholics from supporting what they judged to be immoral. Those who want access are free to pay for it themselves or to ask others voluntarily to cover their costs. No one is forced to pay, nor is anyone prohibited from asking others to help them cover their costs or from donating funds to provide the interventions to those who cannot pay for them. Such criticism of Roman Catholic representatives as intolerant for not wanting to be forced to support practices they deem immoral are not isolated. For example, Catholic hospitals have been criticized for refusing to perform abortions or dispense Plan B, the so-called "morning after pill" [48]. Today in the USA, federal and state funds secured through taxation routinely are used, forcing people who judge these practices to be impermissible to pay for them[49].

On a global scale, we have seen the desire to use deliberative processes for public bioethics as well. Consider Carter Snead's

---

[47] KHUSHF, "Intolerant..." and Guttmacher Institute, "Publicly funded family planning services in the United States", 2016.

[48] Janet GALLAGHER, "Religious freedom, reproductive health care, and hospital mergers", *Journal of the American Medical Women's Association*, no. 2/1997, p. 65-68; Patricia MILLER, "Religion, reproductive health and access to services", in *Conscience*, no. 2/2000, p. 2; Lori FREEDMAN, Uta LANDY, & Jody STEINAUER, "When there's a heartbeat: miscarriage management in Catholic-owned hospitals", in *American Journal of Public Helath,* no. 10/ 2008, p. 1774-1778; Chelsea POLIS et al, "Accessibility of emergency contraception in California's Catholic hospitals", in *Women's Health Issues*, no. 4/ 2005, p. 174-178. See CHERRY, "Sex, abortion...." for further discussion).

[49] GUTTMACHER INSTITUTE 2016 and AMERICAN CIVIL LIBERTIES UNION, "Public funding for abortion."

description of the development of the UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights and other UNESCO documents. UNESCO documents are drafted by experts who seek “nonbinding advice and comment from government-appointed officials” [50]. In an attempt to secure consensus, those who disagree may be “strongly criticized and hectored by the majority as ‘blocking consensus’ and refusing to ‘act in solidarity’ with the majority”[51]. These practices enable such commissions to come to consensus on and recommended practices that very clearly violate certain beliefs, thus imposing particular accounts of the good and forcing others to violate deeply held commitments. Securing consensus on bioethics declarations through such tactics calls into question the significance of agreement and the moral authority that might be attributed to such documents in virtue of their being the objects of consensus.

Deliberative processes that engage people with diverse points of view often are described as examples of tolerance in the face of pluralism. In practice, however, they can disguise the imposition of power over others by controlling discourse and hiding disagreement. Tolerance and deliberative democratic processes have been used to impose secularist conceptions of the good. Rather than respecting diversity by protecting religious freedom, many policies and practices, particularly in the areas of biomedical research and health care, do the opposite.

3. Romania’s Future: All that Glitters is not Gold

Romania stands today as the product of a 100-year-old union. It survived decades of communism and dictatorial rule. It has prospered. The decision to join the EU, and the desire to experience the prosperity of western European nations and to be recognized globally as a modern society are understandable. Yet these can threaten the integrity of Romania as a traditionally Christian nation. If we look at the experience of the USA and much of western Europe, what appears to be the path to greatness for Romania may very well not be. Romania

---

[50] SNEAD, “Public...”, p. 206.
[51] SNEAD, “Public...”, p. 206.

must recognize what in the USA and much of western Europe is a pressure to tolerate not in the sense of allowing that which one sees as wrong but of stipulating a moral and legal obligation to demonstrate respect and support for practices and choices traditional Christians recognize as sinful. Promises of being included in EU deliberations should be understood in the context of past experiences with such processes. Romania might find itself at the margins of deliberations in the EU; its traditional Christian commitments may be dismissed as intolerant. In *After God*, Engelhardt recounts and analyzes the secularization of the United States and Western Europe[52]. *After God* is a warning about what the Europeanization of Romania might bring. The EU is post-traditional and post-Christian, Engelhardt argues. It is not possible to adopt an understanding of tolerance that calls for affirmative support of practices Christians judge to be sinful and to accept the authority of consensus born of deliberative processes that marginalize or discount religion and at the same time remain a traditionally Christian people. What appears to be the path to propserty and greatness through Europaeanization in Romania is not. As the American proverb says, "All that glitters is not gold".

References

1. AMERICAN CIVIL LIBERTIES UNION (ACLU). "Public Funding for Abortion," https://www.aclu.org/other/public-funding-abortion (accessed March 28, 2018).
2. AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION. "Opinion 1.1.7 Physician exercise of conscience," *Code of Medical Ethics*. https://www.ama-assn.org/sites/default/files/media-browser/code-of-medical-ethics-chapter-1.pdf. 2016 (accessed March 28, 2018).
3. BESSETTE, Joseph. "Deliberative democracy: the majority principle in republic government", in R. GOLDWIN and W. SHAMBRA (eds.), *How Democratic is the Constitution?* Washington, DC, American Enterprise Institute, 1980, p. 102-116.
4. BISHOP, Jeffrey P. and JOTTERAND, Fabrice, "Bioethics as biopolitics", in *Journal of Medicine and Philosophy,* no. 3/2006, p. 205-212.

[52] H. Tristram ENGELHARDT, Jr., *After God: Morality and Bioethics in aSecular Age,* New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2017.

5. CANTOR, Julie D., "Conscientious objection gone awry-restoring selfless professionalism in medicine", in *New England Journal of Medicine,* no.15/2009, p. 1484-1485.
6. CHANGE.ORG "Protect freedom of speech in the EU # FreeSpeechEU." https://www.change.org/p/to-the-members-of-the-european-parliament-protect-freedom-of-speech-in-the-eu-freespeecheu (accessed March 28, 2018).
7. CHARO, R. Alta, "The celestial fire of conscience-refusing to deliver medical care", in *New England Journal of Medicine,* no. 24/2005, p. 2471-2473.
8. CHERRY, Mark J., "Sex, abortion, and infanticide: the gulf between the secular and the divine", *Christian Bioethics,* no. 1/2011, p. 25-46.
9. COHEN, Joshua, "Deliberative democracy and democratic legitimacy", in A. HALMIN and P. PETTIT (eds.), *The Good Polity,* Oxford, Blackwell, 1989, p. 17-34.
10. COUNCIL OF EUROPE. "European Convention on Human Rights", 1953. https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf (accessed April 21, 2018).
11. DOBBERNACK, Jan and MODOOD, Tariq. "Tolerance and cultural diversity in Europe: Theoretical perspectives and contemporary developments," ACCEPT PLURALISM, 1989. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19790/ACCEPT_PLURALISM_Report_2011_03_WP2_Rev.pdf?sequence=1 (accessed March 28, 2018).
12. ENGELHARDT, H. Tristram Jr., *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2017.
13. ERCAN, Selen A., "Deliberative democracy", in D. PHILLIPS (ed.), *Encyclopaedia of Educational Theory and Philosophy*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2014, p. 214-216.
14. EUROPEAN COUNCIL ON TOLERANCE AND RECONCILIATION, "A European model law for the promotion of tolerance and the suppression of intolerance", 2015. http://ectr.eu/revised-model-law-2015-final (accessed March 28, 2018).
15. EUROPEAN PARLIAMENTRY RESEARCH SERVICE, "Promoting tolerance in the EU," 2015, http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2015/571333/EPRS_ATA(2015)571333_EN.pdf (accessed April 21, 2018).
16. FARMER, Brian, "Christian student loses appeal against university expulsion for 'anti-gay' views as campaigners warn of 'chilling effect'", in *Independent*, 2017. https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/felix-ngole-

high-court-appeal-homophobic-comments-bible-facebook-sheffield-university-christian-a8023186.html (accessed March 28, 2018).
17. FIALA, Andrew, *Tolerance and the Ethical Life*, London, Continuum, 2005
18. FIALA, Andrew, "Stoic tolerance", in *Res Publica,* no. 2/2003, p. 149-168.
19. FISHKIN, James S. *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, New York, Oxford University Press, 2011.
20. FOUCAULT, Michel, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979,* New York, Palgrave MacMillan, 2008.
21. FREEDMAN, Lori R., LANDY, Uta, and STEINAUER, Jody, "When there's a heartbeat: miscarriage management in Catholic-owned hospitals", in *American Journal of Public Health,* no. 10/2008, p. 1774-1778.
22. GALLAGHER, Janet, "Religious freedom, reproductive health care, and hospital mergers", *Journal of the American Medical Women's Association,* no. 2/1997, p. 65-68.
23. GUSTAFSON, Sandra M., *Imagining Deliberative Democracy in the Early American Republic*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
24. GUTTMACHER INSTITUTE, "Publicly funded family planning services in the United States", 2016, https://www.guttmacher.org/fact-sheet/publicly-funded-family-planning-services-united-states (accessed March 28, 2018).
25. GUTMANN, Amy and THOMPSON, Dennis, *Why Deliberative Democracy?,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.
26. HARRIS, Lisa, "Recognizing conscience in abortion provision", in *New England Journal of Medicine,* no. 11/2012, p. 981-983.
27. HEYD, David (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.
28. HUSPEK, Michael, "Symposium: Habermas and deliberative democracy: introductory remarks," in *Communication Theory,* no. 4/2007, p. 329-332.
29. ILTIS, Ana, "Law, public policy and the secular state", in *European Journal of Science and Technology*, no. 2/2014, p. 67-78.
30. KHUSHF, George, "Intolerant tolerance", in *Journal of Medicine and Philosophy,* no. 2/1994, p. 161-181.
31. KUCZEWSKI, Mark, "Democratic ideals and bioethics commissions", in Lisa ECKENWILER and Felicia COHEN (eds.), *The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2007, p. 83-94.

32. LAW, Sylvia, "Silent no more: Physician's legal and ethical obligations to patients seeking abortions" in *NYU Revive of Law & Social Change* no. 21/1993, p. 279.
33. LEMKE, Thomas, CASPER, Monica J., and MOORE, Lisa Jean, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York, NYU Press, 2011.
34. LEMM, Vanessa, and VATTER, Miguel (eds.), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, New York, Oxford University Press, 2014.
35. LOCKE, John, "A Letter Concerning Toleration (1689)", in M. GOLDIE (ed.), *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 1-119.
36. LOCKE, John, "Second Treatise on Government (1690)", in M. GOLDIE (ed.), *Second Treatise on Government and a Letter Concerning Toleration*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 121-168.
37. LYSAUGHT, M. Therese, "Docile bodies: transnational research ethics as biopolitics", in *Journal of Medicine and Philosophy,* no. 4/2009, p. 384-408.
38. MILL, John Stuart, *On Liberty,* Indianapolis, IN: Hackett, 1859(1978).
39. MILLER, Patricia, "Religion, reproductive health and access to services", in *Conscience*, no. 2/2000, p. 2.
40. MORENO, Jonathan, *Deciding Together*, New York, Oxford University Press, 1995.
41. North Coast Women's Care Medical Group, Inc v. San Diego County Superior Court, 189 P.3d 959 (Cal. 2008).
42. POLIS, Chelsea, SCHAFFER, Kate and HARRISON, Teresa, "Accessibility of emergency contraception in California's Catholic hospitals", in *Women's Health Issues,* no. 4/2005, p. 174-178.
43. RAWLS, John, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1995.
44. SAHIN, Bican, *Toleration: The Liberal Virtue,* Lanham, MD: Lexington Books, 2010.
45. SNEAD, O. Carter, "Public bioethics and the Bush presidency", in *Harvard Journal of Law & Public Policy,* no. 32/2009, p. 867.
46. TAN, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, PA, Penn State Press, 2000.
47. UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). "Declaration of Principles of Tolerance", 1995. http://portal.unesco.org/en/ev.php-

URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (accessed March 28, 2018).

48. WALZER, Michael, *On Toleration*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997.
49. WESTROP, Samuel, "Europe's intolerable 'tolerance'", Gatestone Institute, 2015. https://www.gatestoneinstitute.org/5990/europe-tolerance (accessed March 28, 2018).
50. WOLFF, R. P., "Beyond tolerance", in R.P. WOLFF, B. MOORE, and H. HARCUSE (eds.), *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beachon Press, 1969, p. 3-52.
51. YOUNG, Iris Marion, "Communication and the other: beyond deliberative democracy", in Seyla BENHABIB (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, p. 120-135.

CHRISTIAN BIOETHICS IS NOT SECULAR BIOETHICS: A WARNING FROM THE WEST AS WE REMEMBER THE REUNIFICATION OF ROMANIA

Mark J. CHERRY*

Abstract: Orthodox Christianity is a scandal for the Western world. Orthodox Christianity's knowledge of God's commands affronts the dominant Western culture and its bioethics. After all Orthodox Christianity knows the sinfulness of abortion, embryonic stem cell research, and physician-assisted suicide; recognizes the immorality of surrogate motherhood, and sexual activity outside of the marriage of husband and wife; and confirms the traditional authority of parents over minor children. In stark contrast, within much of established Western bioethics there has been a nearly wholesale rejection of traditional Christian morality. This paper draws on the example of physician-assisted suicide and active euthanasia to argue that Orthodox Christians must defend a moral culture that is traditionally Christian. Where much of the Western world proceeds as if there is no God, we must take seriously the presence of God in the world, His commands, and the Church's experience of His revelation. Such a truly Christian moral culture will permit one better to appreciate how and why one ought to live a fully Christian life.

Keywords: *abortion, Christian bioethics, physician-assisted suicide, euthanasia.*

1. Introduction

Orthodox Christianity is a scandal for the Western world. Orthodox Christianity's knowledge of God's commands affronts the dominant Western secular culture and its bioethics. After all Orthodox Christianity

* The Dr. Patricia A. Hayes Professor in Applied Ethics, Professor and Chair, Department of Philosophy, St. Edward' University, Austin, Texas, USA

knows the sinfulness of abortion, embryonic stem cell research, and euthanasia; recognizes the immorality of surrogate motherhood, and sexual activity outside of the marriage of husband and wife; practices which Western secular bioethics regularly affirms as morally permissible. Orthodox Christianity confirms the traditional authority of parents over minor children; a moral recognition that many aspects of law and bioethics in Western Europe and North America seek to undermine.[1] There has been a nearly wholesale rejection of traditional Christian morality. The Western world seeks to be after Christianity and, indeed, after God.[2]

This paper argues that Orthodox Christians must defend a moral culture and a bioethics that is traditionally Christian, and that frankly recognizes the substantive theological differences that separate Orthodox Christianity from secular morality. Where much of the Western world proceeds as if God is dead, we must take seriously the presence of God in the world: His commands and the Church's experience of His revelation. Orthodox Christianity is not merely one worldview among others. It must stand in stark contrast to other Christian religions as well as to the secular world. Engaging in this project, as H. Tristram Engelhardt, Jr. has noted, will not be ecumenical.[3] It will divide Christians from non-Christians; it will also illustrate just how far other Christian religions have moved away from Traditional Christianity. However, such a truly Christian moral culture will permit one better to appreciate how and why one ought to live a fully Christian life. More importantly, rightly lived, such a Christian culture ought to help one navigate the narrow path toward God.

2. The Deflation of Christianity as Moral Sentiment

Much of Western Christianity has stepped back from the mystical grounding that is central to the experience of God in the lifeworld of Orthodox Christianity. This shift in theology and daily practice tends to accept Christianity as a set of moral sentiments, as one moral philosophy

---

[1] Mark J. CHERRY, *Sex, Family, and the Culture Wars*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2016.

[2] Herman Tristram ENGELHARDT, Jr., *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2017.

[3] H. T. ENGELHARDT, Jr., *After God...*

among others, rather than as an encounter with a personal God, Who commands. God's real presence in the world is no longer taken to be a serious matter. Here one might think of Immanuel Kant (1724–1804), who argued that the Bible as a religious text ought to be ". . . forced into a moral dress, in preference to the verbal and literal meaning, whenever this last savours nothing of morality, or perhaps tends even to snap our moral springs".[4] Kant recognized that if the nature and content of the right, the good, and the virtuous were determined solely by God's willing them to be right, good, and virtuous, then significant tension would exist between ordinary moral philosophy and God's commands.

As a result, Kant deflated Christianity into a moral perspective; it became an account of moral duty:

> "Everybody must at once perceive, that when this lively and singularly popular narrative is divested of its mystic veil, its spirit and meaning are practically valid and obligatory, at all times, and for the whole world, in as much as they lay before every man a vivid outline of his duty. The moral suggested by the narrative is, that there is absolutely no salvation for mankind apart from their adopting into their inmost sentiments genuine moral principles".[5]

More recently, Christian scholars who followed the ecumenical path of the Second Vatican Council (1962-1965) ceased to underscore the real gulf that separates Traditional Christian morality and bioethics from that of secular culture.[6] They became unwilling forthrightly to acknowledge the obvious differences separating the various Christian religions. Indeed, they routinely fail even to accentuate the real gulf between Christianity and other non-Christian religions and cultural worldviews. The aspiration is for a philosophical rationality that provides access to universal moral truths, while also avoiding the sectarianism that accompanies Christian morality grounded in God's commands.

Indeed, many in the West argue as if Christ was no more than a teacher of moral virtue and a cultural reformer who sought to eliminate

---

[4] Immanuel. KANT, *Religion within the Boundary of Pure Reason*, trans. J.W. Semple. Edinburgh: Thomas Clark, 1838 [1793], p. 141.
[5] I. KANT, *Religion within* ... p. 102.
[6] H. T. ENGELHARDT, Jr., *After God*... chapter 7.

social and economic inequalities. As John Caputo encapsulates this position: "What remains after Jesus departs is the galvanization of the kingdom of the Spirit, the community of those who, having assumed responsibility for themselves, set out to produce a radical egalitarian socialist order".[7] Or, consider Gianni Vattimo's analysis that Christianity needs to become nonreligious:

> "As I see it, Christianity is moving in a direction that cannot but lighten or weaken its moral load in favor of its practical moral charity. And not only the weakening of its moral-metaphysical assumptions, but, by this transformation, charity will eventually replace truth… By recovering this message of charity, it allows for the lightening of the dogmatic burden and a new spirit of ecumenism to fill the church… Now it is time for Christianity to realize this nonreligious destiny, which is its own".[8]

If what matters is not submission to a living God and His commands, but engaging in a ". . . well-regulated exemplary life"[9], and if the terms of such an "exemplary life" are available through philosophy, then God is extraneous and a distinctively Christian morality unnecessary or unwanted.

Once Christianity was recast as moral philosophy, scholars came to appreciate rational analysis as possessing the authority to call into question Christianity's experience of God, proper dogma, right action, and permissible choice. If Christianity is no more than a set of moral sentiments, then Christian moral norms can be revised and updated in light of current philosophical analysis. As Kant urges, Biblical commands, such as ". . . but I say unto you, love your enemies; bless them that curse you," ought to be open to reinterpretation in the light of secular reason. Kant, for example, states that he would seek to determine if such commands ". . . can be adapted and accommodated to … existing moral principles".[10] In short, insofar as the Gospel of Christ is just a source of

[7] John D. CAPUTO. „Continental philosophy of religion: Then, now, and tomorrow." *The Journal of Speculative Philosophy* 26(2)/2012: e1-e24, p. e15.

[8] Gianni VATTIMO. 2007. „Toward a nonreligious Christianity." In John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. J. W. Robbins, 27–46. New York: Columbia University Press, 2007, p. 44-46.

[9] I. KANT, *Religion within...* p. 102.

[10] I. KANT, *Religion within* ... p. 141.

moral inspiration, it is open for reinterpretation, given the changing conditions of the contemporary world. Yet, as noted, one must recognize that the Western world openly embraces actions that Traditional Christianity has always known to be deeply sinful.

3. An Example: Physician Assisted Suicide and Euthanasia

Secular bioethics, for example, no longer appreciates why it is wrong for physicians intentionally to kill patients, provided that those patients consent to be killed; nor, can it recognize the evil inherent in helping patients kill themselves. The dominant secular culture of the Western world can no longer appreciate the serious spiritual harm of voluntary euthanasia or physician-assisted suicide. Medically assisted death no longer appears to raise important moral concerns, beyond simply ensuring that the patient has chosen this method of dying. In what they termed "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", for example, Ronald Dworkin et al. argue that there is no important moral distinction between ceasing life-sustaining treatment at the patient's request and actively helping patients die. A competent patient, they argue, possesses "... the right to make momentous personal decisions which invoke fundamental religious or philosophical convictions about life's value for himself".[11] They concluded that physician-assisted suicide is morally permissible and should be legally permitted. Analogous reasoning is used to justify voluntary euthanasia. The legal availability of medically assisted death is judged central for securing the ability of persons to control the manner and timing of their own deaths. In Western Europe and North America, medically assisted death is being systematically assimilated into healthcare practice. In North America forms of physician-assisted suicide have been legalized in Washington D.C. and at least the states of Oregon, California, Colorado, Washington and Vermont. Canada recently legalized physician-assisted suicide as well as voluntary euthanasia. In Western Europe, Belgium, Luxembourg, and the Netherlands have embraced forms of medically assisted dying for some time.

Christianity's opposition to euthanasia and assisted suicide is grounded in its recognition of such actions as serious violations of the

[11] Ronald DWORKIN, et al. „Assisted suicide: The philosopher's brief." The New York Review of Books, March 27 / 1997.

prohibition against murder and self-murder. The spiritual impact of killing on physicians who euthanize patients, or who aid and abet patients in killing themselves is significant. The spiritual impact of such actions on the patients killed is similarly significant. Physician-assisted suicide and euthanasia are not neutral actions. That the patient desired the killing does not change the character of the act or its spiritual significance. Christianity appreciates just how significantly murder and self-murder can sunder one's heart from its proper focus on God. As Engelhardt notes: "The traditional Christian life has always experienced such a death as a separation from the humility and holiness of the life and death of Christ. This opposition to suicide, assisted suicide, and euthanasia is rooted in the experience of the Christian life as a life directed to humility".[12] Death should be approached with humility, prayer, confession, and repentance. Willful killing of suffering or dying patients, of oneself or others, is rejected. Physician-assisted suicide, euthanasia and other forms of medical assisted death sunders one from the Christian recognition of the need for humility and submission to God even unto death. In such matters, the terminological descriptions of "murder" and "self-murder" are clear, to the point, and capture the depth of the spiritual matters at stake.

Recasting intentional killing (or assisted self-killing) of patients as a form of "medical care" requires shifting the moral foundations that ought to shape medical practice.[13] Physician-assisted suicide and voluntary euthanasia encourage us to think of medicine without moral, professional, or legal constraints against intentionally bringing about or aiding in the deaths of patients. We are told to think of medically assisted death as among the usual menu of medical treatments that may be offered to patients and from which patients may permissibly choose and demand from their physicians. The impact on medicine once society accepts the intentional killing of patients as part of its professional mores will be significant. We usually think of physicians as healers. Is our understanding of "healing" flexible enough to include killing? With the immense expansion of healthcare costs, for example, it might become tempting in countries that

[12] Herman Tristram ENGELHARDT, Jr. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets and Zeitlinger, 2000, p. 331.

[13] Edmund PELLEGRINO, 2001. „Physician-assisted suicide and euthanasia: Rebuttals of rebuttals – the moral prohibition remains." *The Journal of Medicine and Philosophy* 26(1) / 2001, p. 93-100.

legalize physician assisted suicide to encourage elderly and dying patients towards an inexpensive medically assisted death. Legitimizing physician-assisted suicide and voluntary euthanasia requires us to accept that as part of a patient's medical care, physicians may end a patient's life because it would be better for that patient to be dead. We are to think of terminating sick and elderly patients as morally no different than putting down an old dog whose life has become painful.

Yet, Christians have always understood that borne with submission and humility, suffering can help us in our struggle towards virtue in a life turned wholeheartedly towards God. As St. John Chrysostom notes:

> "[T]ribulation maketh those who are troubled more approved; 'For tribulation worketh patience; and patience, probation; and probation, hope; and hope maketh not ashamed' (Rom. V.3-5). Do you see that the probation, which comes of tribulation, fixes in us the hope of the good things to come, and that the abiding in trials causes us to have a good hope of the future? So that I did not say rashly, that these tribulations themselves mark out to us hopes of a resurrection, and make those who are tried the better; for he saith, "as gold is tried in a furnace, so an acceptable man in the furnace of humiliation' (Ecclus. II.3)".[14]

Similarly, St. Mark the Ascetic (sixth century) teaches that "The mercy of God is hidden in sufferings not of our choice; and if we accept such sufferings patiently, they bring us to repentance and deliver us from everlasting punishment".[15] Pain and suffering are not valuable in themselves, but they can play an important role in helping us to develop spiritual self-discipline. Responding rightly to pain and suffering, the tribulations of this life, even in the face of death, helps us to accept God's will and to turn fully to Him, as one's faith and love for God grows stronger.[16]

---

[14] Saint John CHRYSOSTOM. „Homily I Concerning the statues to the people of Antioch. In *On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues* (331-344). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series, ed. Philip Schaff. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 340.

[15] Saint MARK the Ascetic. „On those who think that they are made righteous by works." In *The Philokalia: The Complete Text* (125-146), eds. Sts. Nikodimos and Makarios, trans. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware. Boston: Faber and Faber, 1979, p. 136.

[16] Herman Tristram ENGELHARDT, Jr. „The Orthodox Christian view of suffering." In Suffering and Bioethics (249-261), eds. R. Green and N.J. Palpant. New York: Oxford, 2014, p. 253.

Facilitating one's own death whether to avoid being a burden to oneself or others involves a sinful rejection of Christian life and asceticism. "Patiently bearing burdens is integral to the Christian life. There has been no provision to regard such homicide to avoid burdens as other than self-murder".[17] The early canons of the Church made clear that suicide was self-murder: a deeply sinful action that raised serious questions regarding the permissibility of the priest to provide funeral offerings on behalf of the deceased. Consider, for example, question XIV from the 18 Canons of Timothy, the Most Holy Archbishop of Alexandria:

> "Question XIV. If anyone having no control of himself lays violent hands on himself or hurls himself to destruction, whether an offering ought to be made for him, or not? Answer: The Clergyman ought to discern in his behalf whether he was actually and truly out of his mind when he did it. For oftentimes those who are interested in the victim and want to have him accorded an offering and a prayer in his behalf will deliberately lie and assert that he had no control of himself. Sometimes, however, he did it as a result of influence exercised by other men, or somehow otherwise as a result of paying too little attention to circumstances, and no offering ought to be made in his behalf. It is incumbent, therefore, upon the Clergyman in any case to investigate the matter accurately, in order to avoid incurring judgment".[18]

The central purpose of life is the worship of God; suicide, physician-assisted suicide, and euthanasia involve a purposeful turning away from God. As noted in First Corinthians: "Surely you know that you are God's temple, where the Spirit of God dwells. Anyone who destroys God's temple will himself be destroyed by God, because the temple of God is holy; and you are that temple" (1Corinthians 3; 17). Euthanasia and physician-assisted suicide sunders one from the Christian recognition of the need for humble submission to God even unto death.[19]

---

[17] H.T. ENGELHARDT, Jr., *The Foundations of Christian Bioethics* ... p. 330.

[18] Saint NICODEMUS of the Holy Mountain. *The Rudder*. Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1983 [1957].

[19] As Engelhardt notes: "The traditional Christian life has always experienced such a death as a separation from the humility and holiness of the life and death of Christ. This opposition to suicide, assisted suicide, and euthanasia is rooted in the experience of the Christian life as a life directed to humility". H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*.... p. 331.

4. Shaping a Secular Moral Lifeworld

Christianity's knowledge of God and the importance of submitting to His will have been lost to contemporary culture. The focal point of human life for the dominant secular culture of the Western world has become autonomous self-determination. This culture rejects Christian prohibitions against murder and self-murder, embracing instead individual autonomous choices over life and death. Here, it is important to recognize that the terminology we use shapes and guides moral discussion. Word choice gives expression to the lifeworld of a particular moral culture, as well as to the spiritual realities of religion.[20] As a result, shifts in terminology signal changes in background moral judgments and acceptable social practices. For example, referring to euthanasia and physician-assisted suicide as a "death with dignity", rather than as "murder" and "assistance with self-murder", signifies a major shift in taken-for-granted background moral understandings.

Describing the practice of ending the lives of patients as a "medical treatment" or as "death with dignity" rhetorically conveys the permissibility of the choice. The moral and spiritual significance of taking human life has been lost. Advocates argue that physician-assisted suicide and euthanasia should be appreciated as in the patient's best interests because it helps patients control the manner and timing of their deaths.[21] Instead of working to alleviate a patient's physical pain or reaching out in love to ameliorate their psychological anxiety, family members and physicians are simply to help the patient die. Advocates affirm active medical assistance in dying as an appropriate solution to avoid what the secular world can only experience as meaningless suffering. Death is no longer appreciated as subject to the will of God, or as requiring careful spiritual preparation; rather, it is just another event subject to human passion and autonomous control.

---

[20] "Terminology can help guide and draw out important distinctions. For example, Abraham does not embark on the project of murdering but on that of sacrificing his son Isaac. Because Abraham submits to the will of God, not his own will, even using the word "kill" instead of "sacrifice" is morally confusing." H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics...* p. 331-332.

[21] L.W. SUMNER. *Physician-Assisted Death: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 41.

Major court decisions have come to reflect this anti-Christian vision. In the United States, the Federal Ninth Circuit Court argued with respect to Oregon's Death with Dignity Act that:

> "Those who believe strongly that death must come without physician assistance are free to follow that creed, be they doctors or patients. They are not free to force their views, their religious convictions, or their philosophies on all other members of a democratic society, and to compel those whose values differ from theirs to die painful, protracted, and agonizing deaths."[22]

Canada's Supreme Court characterized end-of-life decision making without the possibility of medically assisted death as cruel.

> "As a result, people who are grievously and irremediably ill cannot seek a physician's assistance in dying and may be condemned to a life of severe and intolerable suffering. A person facing this prospect has two options: she can take her own life prematurely, often by violent or dangerous means, or she can suffer until she dies from natural causes. The choice is cruel".[23]

Forbidding medically assisted death is seen as an unduly paternalistic imposition on the freedom of individuals to choose how they wish to die. The Canadian Supreme court specifically cited the importance of patient autonomy to their legal reasoning.

> "An individual's response to a grievous and irremediable medical condition is a matter critical to their dignity and autonomy. The law allows people in this situation to request palliative sedation, refuse artificial nutrition and hydration, or request the removal of life-sustaining medical equipment, but denies them the right to request a physician's assistance in dying. This interferes with their ability to make decisions concerning their bodily integrity and medical care and thus trenches on liberty. And, by leaving people … to endure intolerable suffering, it impinges on their security of the person".[24]

[22] *Compassion in Dying v. State of Washington* 79 F.3d 790 (9th cir 1996): 810-39 at 839.
[23] *Carter v. Canada* 2015 SCC 5 [2015] 1 S.C.R. 331 at 343-343, para 1.
[24] *Carter v. Canada* ... at 369, para 66

Provided that physician-assisted suicide and voluntary euthanasia are carried out with the consent of the patient, the secular moral reasoning which guides Western bioethics cannot appreciate how such actions raise any ethically complicated issues. The value of human life has become no more than the potentially idiosyncratic value that particular persons give to their own lives.

Once one has accepted the centrality of autonomy and self-determination for morally permissible choice, it is unclear whether patients who request assisted suicide or euthanasia must have a terminal condition or even be in a condition of significant suffering. If the patient's autonomous request is grounding morality for secular bioethics, then the criteria that justify medically assisted death are subjective to the experience, interests, and choices of the patient. Provided that it is freely chosen, physician-assisted suicide or voluntary euthanasia appear to be no longer matters about which one might be held blameworthy. There is neither embarrassment nor guilt, much less need for repentance.

Removed from Orthodox Christianity's knowledge of God and His commands, it is unclear to those living within this secular culture why traditional prohibitions on medically assisted death should carry moral weight. Without access to God, human subjective experience determines the ways in which we understand, conceptualize, interpret, and structure the world. Without God to secure canonical moral content, all claims to moral truth are reduced to socially and culturally conditioned judgments, subjective expressions of human good, assertions of political ideological commitments, or personal intuitions regarding right and wrong. Without God, the moral lifeworld is radically altered. Life itself appears ultimately empty and surd. Given such a stark moral context, the very rhetorical terminology of "death with dignity" appears straightforward and appropriate. But, such language and practice openly embraces a non-Christian lifeworld.

The use of medicine can be fully appropriate to extend life, to cure illness and disease, as well as effectively to treat suffering. Robust, but appropriate, palliative medicine is not wrong. St. Basil the Great (A.D. 329-379) emphasizes:

> "Each of the arts is God's gift to us, remedying the deficiencies of nature … And, when we were commanded to return to the earth whence we had

> been taken and were united with the pain-ridden flesh doomed to destruction because of sin and, for the same reason, also subject to disease, the medical art was given to us to relieve the sick, in some degree at least”.[25]

Medicine should not, however, become an all-consuming passionate endeavor. Medicine must not become an idol that distracts us from our proper focus on God and the next life. Only God is the master of life and death. While we may not engage in self-murder or assisted murder, this does not mean that we must work to live forever. We are not obliged to postpone death indefinitely using all of the technology that medicine has to offer. Indeed, insofar as the pursuit of life and health threatens to become an all-consuming passion we may be obliged to step back from such care. In such circumstances, at the end of life, but after adequate time for prayer, confession, and repentance, one may allow fallen and broken human nature to take its course, just as God wills.[26]

“Dying with dignity” is an utterly shallow hope. This does not mean, however, that pain and suffering at the end of life is intrinsically valuable. A petition that is read as part of a litany in Vespers, Matins, and Liturgy states: “A Christian ending to our life, painless, blameless, peaceful, and a good defense before the fearful judgment seat of Christ, let us ask”.[27] Instead of a dignified death at the will of the patient, Christians petition for a foreseen death with adequate time for prayer, confession, and repentance. Dying well requires careful religious planning and spiritual support. The central concern is to avoid dying unrepentant and in a serious state of sin, separated from God.

5. Conclusion

As we remember the reunification of Romania, it is important to take a moment to reflect on the sinful temptations of the Western world. As

---

[25] Saint BASIL. *The Long Rules*, trans. Sister Monica Wagner. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1962, 330-331.

[26] H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics* ... p. 319.

[27] Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. 1989. *Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church According to the use of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, 10th ed. Englewood Hills, OH: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America, p. 28.

Romania continues to thrive and succeed in the world, it should resist attempts to corrupt its Orthodox Christian culture. Romania should stand firmly against secular Western bioethics. Medicine has come to possess a commanding place within Western culture. Indeed, for many citizens of Western Europe and North America medical centers have replaced Christian churches as the central locations where individuals work out the challenges of their suffering, dying, and death. Such pseudo-churches, however, lack any transcendent focus; they care only for the here and the now. Physician-assisted suicide and euthanasia further cement this fully immanent worldview. However, Christianity knows this life is not the end; full meaning is to be found in the life after death. Medicine is not, and could never be, the central art for understanding how best to live one's life. We must take seriously the presence of God in the world, His commands, and traditional Christianity's experience of His revelation. Our final trust must rest in God.

References

1. Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. 1989. *Service Book of the Holy Eastern Orthodox Catholic and Apostolic Church According to the use of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, 10th ed. Englewood Hills, OH: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America.
2. BASIL, Saint. *The Long Rules*, trans. Sister Monica Wagner. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1962, 330-331.
3. CAPUTO, John D. „Continental philosophy of religion: Then, now, and tomorrow." *The Journal of Speculative Philosophy* 26(2)/2012: e1-e24, p. e15.
4. *Carter v. Canada* 2015 SCC 5 [2015] 1 S.C.R. 331 at 343-343.
5. CHERRY, Mark J. *Sex, Family, and the Culture Wars*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2016.
6. CHRYSOSTOM, Saint John. „Homily I Concerning the statues to the people of Antioch. In *On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues* (331-344). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series, ed. Philip Schaff. Peabody: Hendrickson, 1994.
7. *Compassion in Dying v. State of Washington* 79 F.3d 790 (9th cir 1996): 810-39.
8. DWORKIN, Ronald et al. „Assisted suicide: The philosopher's brief." The New York Review of Books, March 27 / 1997.

9. ENGELHARDT, Herman Tristram Jr., *After God: Morality and Bioethics in a Secular Age*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2017.
10. ENGELHARDT, Herman Tristram Jr. „The Orthodox Christian view of suffering." In Suffering and Bioethics (249-261), eds. R. Green and N.J. Palpant. New York: Oxford, 2014.
11. ENGELHARDT, Herman Tristram Jr. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets and Zeitlinger, 2000.
12. KANT, Immanuel. *Religion within the Boundary of Pure Reason*, trans. J.W. Semple. Edinburgh: Thomas Clark, 1838 [1793].
13. MARK the Ascetic, Saint. „On those who think that they are made righteous by works." In *The Philokalia: The Complete Text* (125-146), eds. Sts. Nikodimos and Makarios, trans. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware. Boston: Faber and Faber, 1979.
14. NICODEMUS of the Holy Mountain, Saint. *The Rudder*. Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1983 [1957].
15. PELLEGRINO, Edmund 2001. „Physician-assisted suicide and euthanasia: Rebuttals of rebuttals – the moral prohibition remains." *The Journal of Medicine and Philosophy* 26(1) / 2001, p. 93-100.
16. SUMNER, L.W. *Physician-Assisted Death: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, 2017.
17. VATTIMO, Gianni. 2007. „Toward a nonreligious Christianity." In John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. J. W. Robbins, 27–46. New York: Columbia University Press, 2007, p. 44-46.

BASMELE PENTRU COPII ȘI AVATARURILE LOR RECENTE. CÂTEVA CONSIDERAȚII DESPRE FILMELE ARTISTICE DISNEY

Radu Petre MUREȘAN*

Abstract: ***Fairy tails for children and recent avataries. A few considerations about Disney artistic films.*** The paper analyses the process whereby, particularly after 2000, the Disney studios operate a vast process of distorsion, warping and misrepresentation of traditional fairy tales, by transposing them into movies with a radical ideological imprint. The ideology which subversively impregnates recent film productions for children is Cultural Marxism, also known as Political correctness. This includes sub-currents such as feminism (the movie *Maleficent*, taken as a case study, is a ”manifest of radical feminism”), the LGBT movement (as illustrated by the lesbian innuendos of the relationship between Aurora and the fairy Maleficent), or the denigration, discreditation and casting into the derisory of traditional masculinity. In these movies, under the innocent appearance of fairy tales, ”politically correct” ideological subversion coexists with powerful *New Age* components, manifested as Luciferic props and bags of tricks. The fact that”Disney has a long-standing and complicated relationship with Satanism, paganism and heavy metal” is recognized even in the US. What both the components of the political correctness ideology, and the New Age currents, are sharing is the anti-Christian orientation, the common purpose of abolishing the Christian faith and of promoting the moral dissolution of society, of destroying the traditional family. This paper is a warning and a plea for parents and educators to pay much more attention to what cultural productions they are allowing children to be exposed, on internet or TV, since the effects on their axiological, moral and spiritual upbringing may be very serious. Such productions contain intellectual-mediatic ”viruses” with a great power

* Cadru didactic, departamentul Teologie Sistematică, Practică și Artă Sacră, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, Universitatea București.

of manipulation, perversion and corruption of children and youngsters, by deliberately inducing the confusion between good and evil, beautiful and ugly, by relativizing, aping and caricaturing moral values and feelings, attitudes and faiths of Christian extraction.

Keywords: *rebranding, manipulation, distorsion, Political Correctness, New Age, Satanism, Lucifer, ambiguity, inversion, insidious gay relationship.*

În ziua de 1 decembrie 2017, pentru a marca Ziua Națională, postul de televiziune Diva TV a difuzat începând cu ora 15.00, sub deviza „maratonul filmelor pentru toată familia”, o succesiune de producții cinematografice recente ale studiourilor Disney: *Alice în Țara Minunilor* (2010), *Maleficent* (2014), *Regele Leu* (1994) *Grozavul și puternicul Oz* (2013). Apoi, pentru a marca Crăciunul, același post de televiziune a re-difuzat, la o oră de maximă audiență, filmul *Maleficent,* care este de fapt ecranizarea recentă a cunoscutului basm *Frumoasa din pădurea adormită*[1].

Este îndeobște cunoscut că în ultimii ani studiourile Disney au lansat o serie de filme artistice care rescriu, din diverse perspective, cunoscutele basme ale copilăriei[2]. Faptul că basmele sunt rescrise nu este o noutate. Studiile interdisciplinare în domeniul folclorului, mitologiei și literaturii comparate au scos în evidență faptul că între secolele XVII-XIX, Basile Giambattista în Italia, Charles Perrault în Franța și frații Grimm în Germania, dar și alți autori, au colectat și au revizuit basmele care circulau pe cale orală, dându-le o formă literară prin care își exprimau propriile poziții estetice sau ideologice[3]. Astfel,

---

1 http://tv.acasa.ro/program-tv-diva-universal/01-decembrie-2017 (accesat la 16.04.2018); http://tv.acasa.ro/program-tv-diva/25-decembrie-2017 (accesat la 16.04.2018). Postul Diva Universal, fostul Hallmark Channel, care are ca target declarat publicul feminin, este parte a NBC Universal, și se recepționează pe toate rețelele de cablu din România.

2 Dintre acestea, amintim: *Pan's Labyrinth* (2006), *Enchanted* (2007), *Alice in Wonderland* (2010), *Tangled* (2010), *Red Riding Hood* (2011), *Snow White and the Huntsman* (2012), *Hansel and Gretel. Witch Hunters* (2013), *Frozen* (2013), *Hansel and Gretel* (2013), *Maleficent* (2014), *Cindarella* (2015), *Beauty and the Beast* (2017).

3 Jack ZIPES, *Hapilly Ever After. Fairy Tales, Children and the Culture Industry*, Routledge, 1997, p. 3. Jack Zipes a fost professor de literatura germană, folclor comparativ și teorie literară la Universitățile din Munchen, New York și Minessota și este unul din cei mai cunoscuți specialiști ai basmului, în ceea ce privește evoluția lui ca gen literar, rolul și impactul în societate.

colecțiile de basme care au apărut în Europa la acea vreme prezentau o uimitoare diversitate, unul și același basm putând avea mai multe versiuni în funcție de contextul geografic și socio-economic în care a fost rescris[4].

În anii 1930, studiourile Disney încep un vast proces de standardizare a basmelor, cunoscut sub numele de *disneyficare (disneyfication)*. Disney-ficarea se referă la faptul că un basm, care putea avea diferite versiuni de la țară la țară, a fost transpus într-un film animat care a devenit normativ, astfel încât tot ceea ce știm astăzi despre acel basm în ceea ce privește intriga, temele centrale sau deznodământul său se bazează exclusiv pe versiunea construită de Disney[5]. În strălucitorul său eseu intitulat *Breaking the Disney Spell*, Jack Zipes (n. 1937) surprinde foarte bine acest moment când spune că „nu a fost odată ca niciodată, ci într-un anumit moment al istoriei când Disney a aruncat un blestem, o vrajă pe basm, și de atuncea basmul a rămas captiv". Iar pentru asta, continuă profesorul american, Disney nu a folosit nici magia, nici puterile demonice, ci a făcu apel la cele mai moderne mijloace tehnologice și media ale timpului cu scopul de a-și impropria basmele europene și de a le transforma în povești tipic americane[6].

În ultimii ani, și mai ales după anul 2000, aceleași studiouri Disney conduc un formidabil proces invers, de de-standardizare a basmelor, lansând o serie de producții artistice, care sunt adaptări inovative și

---

[4] Maria Tatar a pus în evidență șapte versiuni literare ale Cenușăresei printre care cea a lui Charles Perrault și a fraților Grimm, în timp ce Albă ca Zăpada are patru versiuni (*The Classic Fairy Tales. A Norton Critical Edition*, 1999, p. 74-100, respectiv p.101-137). Maria Tatar este profesor la Universitatea Harvard, predând *Folklore, Mythology and German Literature*.

[5] Punctul de plecare în acest proces este producția *Snow White and the seven Dwarfs* (1937), care prezintă o structură narativă ușor modificată față de basmul literar, în așa fel încât să rezoneze cu valorile puritane și capitaliste din America acelor vremuri și, în același timp, împrumută elementele convenționale al musical-urilor americane cu scopul de a sentimentaliza clasica poveste. A se vede Christina Baccilegha, The Fraiming of Snow White. Narative and Gender (re) production, în Christina Bachillega, *Post-Modern Fairy Tales. Gender and Narrative Strategies,* 1997, p. 33-52. Christina Baccilega este directorul Departamentului de Limba Engleză al Universității din Hawai și autoare a numeroase lucrări depre adaptarea basmelor în societatea modernă și postmodernă.

[6] Jack ZIPES, „Breaking the Disney Spell", în Maria TATAR, *The Classic Fairy Tales. A Norton Critical Edition*, 1999, p. 332.

spectaculoase ale basmelor clasice. În acest proces revoluționar de confruntare *Disney vs. Disney* au fost lansate peste 100 de producții cinematografice, care re-scriu cunoscutele basme ale copilăriei într-o cheie postmodernă[7]. Producțiile animate *Snow White and the Seven Darws* (1937), *Cinderella* (1950), respectiv *Sleeping Beauty* (1959), care au încântat copilăria părinților și bunicilor de astăzi, se bazau pe versiunile literare în care intriga era asemănătoare (o fată simplă sau o prințesă suferă o traumă; tânăra este persecutată sau se află chiar în primejdie de moarte; primește ajutor de la zâne, prinți, animăluțe simpatice sau obiecte însuflețite; finalul este fericit, sub forma căsătoriei), atmosfera era romantică, iar mesajul care prevala era că bunătatea, inocența și răbdarea vor fi în final răsplătite.

Recentele ecranizări ale celor trei basme, *Snow White and the Hunting Man* (2012), *Maleficent* (2014), *Cinderella* (2015) ne pun în fața unei mari provocări, aflându-ne în imposibilitatea de a găsi un numitor comun în ceea ce privește genul de film, intriga și temele abordate. Dacă povestea *Cenușăresei* este singura producție care păstrează romantismul basmului clasic, precum și narațiunea originală, deși presărată cu multe accente feministe, filmul despre Albă ca Zăpada prezintă numeroase modificări ale discursului narativ (regele este omorât de noua lui soție, Ravenna, în timp ce Albă ca Zăpada trăiește prizonieră într-un turn, sărutul este dat de vânător, nu de prinț, iar în final Albă ca Zăpada se răzbună, omorându-o pe regină), la care se adaugă ingrediente *à la américaine* (violență gratuită, scene cu conotații sexuale, urmăriri în stil Holywood prin mlaștini și păduri întunecate), în timp ce *Maleficent* este o producție care trădează complet nu doar clasica poveste *Frumoasa din pădurea adormită*, ci și desenul animat produs de aceleași studiouri Disney în anul 1959. De aceea specialiștii în istoria și evoluția basmului, dar și criticii de film consideră că în acest caz nu putem vorbi de o nouă versiune („*new version*"), ci mai degrabă de o subversiune („*subversion*") a binecunoscutei povești[8].

---

[7] Specialiștii au vorbit de „torentul" de adaptări ale basmelor la Hollywood (Christina Bachillega, *Fairy Tales Transformed? Twenty-First Century Adaptations and the Politics of Wonder,* Wayne State University, 2013, p. 76), sau chiar de un „*tsunami cultural*" generat de acest fenomen (Jack Zipes, *The Great Cultural Tsunami of the Fairy Tales Films,* în prefața cărții pe care o coordonează *Films Beyond Disney. International Perspectives*, 2015, p. 1-11).

[8] Sue SHORT, *Fairy Tales and Film. Old Tales with a new Spin*, Palgrave MacMillian, 2015, p. 140.

Scopul acestui studiu este de a explora modul în care Disney re-scrie și re-imaginează clasicul basm *Frumoasa din pădurea adormită*, realizând o paralelă între filmul *Maleficent* (2014) și desenul animat *Sleeping Beauty* (1959), cu scopul de a pune în evidență asemănări și deosebiri în ceea ce privește discursul narativ, construcția personajelor și mesajul pe care-l transmit. Ne vom interoga, de asemenea, în ce măsură temele vehiculate în film se fac ecoul curentelor ideologice din societatea contemporană și care este impactul și influența acestor producții în România. Nu în ultimul rând, scopul studiului este de a evalua în ce măsură acest gen de filme, difuzate obsesiv la posturile de televiziune cu ocazia marilor sărbători naționale sau religioase, pot contribui la educarea la cultivarea valorilor morale în rândul tinerei generații.

„Hai să vă spunem din nou o poveste veche și vom vedea cât de bine o știți...”

Producția animată Disney din 1959 debutează cu o scurtă introducere în care naratorul ne spune că fost odată ca niciodată un rege și o regină care au încercat mulți ani să aibă un copil. Într-o zi dorința le-a fost îndeplinită și li s-a născut o fiică pe nume Aurora, care așa cum o arată și numele, a adus multă lumină în viața lor. Regele și regina au organizat o mare petrecere la palat: „iar povestea noastră începe în acea zi minunată”. „Hai să vă spunem din nou o poveste veche și vom vedea cât de bine o știți”, ne provoacă studiourile Disney în anul 2014. Povestea, într-adevăr, nu o știam așa...



Erau două regate vecine aflate în mare vrăjmășie, unul al oamenilor, condus de un rege lacom și îngâmfat, iar altul populat de făpturi ciudate, dintre care se remarcă Malefica, o zână bună, însă dotată cu coarne și aripi.

Vrăjmășia dintre cele două regate părea să se sfârșească odată cu idila care se înfiripă între Malefica și Ștefan, un băiat de vârsta ei din lumea oamenilor. Însă Ștefan, trădează iubirea, îi taie

aripile și le aduce regelui său, reușind astfel să devină noul rege. Ștefan se căsătorește și are o fiică, Aurora, la botezul căreia intrăm, pentru puțin timp însă, în povestea originală. Deși Malefica nu este invitată, ea își face totuși apariția, lansând cunoscutul blestem că în ziua în care va împlini 16 ani, mica prințesă se va înțepa într-un fus și va cădea într-un somn adânc, asemenea morții, din care nu putea fi trezită decât de „sărutul dragostei adevărate". De la acest moment, povestea *Frumoasei din pădurea adormită* se rescrie într-o cheie ciudată în care principalele momente ale basmului sunt practic de nerecunoscut: nu zânele bune au grijă de Aurora timp de 16 ani, ci Malefica este „îngerul păzitor" al copilei, nu sărutul prințului o trezește din somn pe frumoasa adormită, ci sărutul zânei cu coarne, în timp ce clasicul happy-end al nunții este înlocuit cu răzbunarea Maleficei care îl omoară pe rege și cu proclamă regină pe Aurora.

Personajele producției cinematografice din 2014 sunt practic proiecțiile inversate ale personajelor din desenul animat. În producția Disney din 1959, se vede intenția clară ca Malefica să fie portretizată ca personificarea răului. Ea se intitula „stăpâna răului" („mistress of all evil"), se străduia să distrugă tot ce este bun, avea un corb care se numea „Diavol" (Devil), iar în confruntarea finală se transformă într-un balaur, spunându-i prințului că va avea de a face „cu toate puterile iadului". În afară de puterea izvorâtă din propria răutate, Malefica desenului animat este o ființă neputincioasă și limitată: nu reușește să o găsească pe Aurora timp de 16 ani, ceea ce, după propriile cuvinte „este o rușine pentru forțele răului" (min 17,34), nu știe că prințul a reușit să evadeze din închisoarea în care l-a aruncat, după cum nu știe nici că prințul se luptă cu supușii ei. Așa cum spune una din zâne, „Malefica nu știe nimic despre bunătate, iubire sau dorința de a ajuta pe alții", adăugând cu compătimire: „uneori nu o văd prea fericită" (13, 13).




În filmul din 2014 personajul Malefica este subtil construit: vrăjitoarea cea rea este prezentată ca o zână bună, deși are două coarne, este atotștiutoare și omniprezentă (știe din primul moment unde a fost ascunsă prințesa și trăiește aproape de căsuța din pădure), iar sentimentele pe care le nutrește față de Aurora par să scoată la lumină latura ei umană. Așa se face că Malefica din film este capabilă și de bunătate, și de iubire și de dorința de a ajuta pe alții. Procedând astfel, Studiourile Disney realizează un lucru simplu dar cu consecințe devastatoare pentru viitor și anume re-branduirea zânei rele. Maleficent are o natură oarecum lichidă, care trece dincolo de dihotomia personajelor din basme: este bună, dar și rea; este puternică, dar și vulnerabilă, este răzbunătoare, dar și iubitoare.





Însă mai presus de toate, este frumoasă și atrăgătoare. În acest context, alegerea Angelinei Jolie nu este întâmplătoare, cunoscuta actriță fiind practic strălucitoare în rolul pe care, așa cum ea însăși mărturisește, și l-a dorit toată viața[9]. Procedând în acest fel, filmul sparge canonul promovat de Disney în desenele animate, unde personajele feminine negative primeau anumite trăsături masculine sau alte trăsături care le făceau respingătoare, pentru a accentua răutatea lor[10]. Malefica se conturează ca o super-eroină care întruchipează deopotrivă aspirațiile feministe, dar și curentele ocultiste cu nuanțe sataniste promovate

[9] „Când eram copil, Maleficent era favorita mea. Eram înspăimântată de ea, dar și atât de atrasă de ea. Voiam să știu mai multe despre ea, ce-i plăcea, cine a fost... Avea atâta eleganță și grație. Și totuși era atât de crudă. Era pur și simplu minunat și delicios de crudă". Discurs rostit în data de 12 august 2013 în cadrul festivalului Disney's D23 Expo din Anaheim California, unde se promovau proiectele coroporației (disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=X8q1ek6Ke0Y, accesat la 16.04.2018).

[10] Amanda PUTNAM, „Mean Ladies Transgendered and Villains", în Johnson CHEN, *Diversity in Disney Films. Critical Essays on race, ethnicity, gender, sexuality, and disability*, McFarland & Company Inc. Publishers, 2013, p. 147-162.

în societatea contemporană. Imaginea zânei cu aripi se apropie de reprezentarea zeiței Nike din mitologia greacă, care plutește cu aripile larg deschise deasupra combatanților într-o luptă, în timp ce combinația de coarne și aripi negre o aseamănă cu Baphomet, reprezentarea lui Satan în viziunea lui Eliphas Levi așa cum apare în cartea sa *Dogma și ritualul înaltei magii* (1897).



În ceea ce o privește pe Aurora, putem remarca doar puternicul contrast între prințesa din basm, foarte feminină, care visa să întâlnească un prinț frumos și romantic și personajul din film care nu are nici o preocupare tipic adolescentină. Singura dorință a Aurorei este să trăiască alături de Malefica, în regatul ei. Prin aceasta, se contrazice însuși idealul de prințesă, atent construit de Walt Disney în desenele animate și care părea să rămână pentru multă vreme, „un anacronism în lumea republicilor”[11]. Este relevant că scena romantică din desenul în care Aurora și prințul dansează în pădure, înconjurați de animăluțe simpatice, lipsește în film, în timp ce celebra melodie *Once upon a Dream* care a încântat atâtea generații, este mutată la finalul filmului, fiind pur și simplu fundalul sonor pe care se derulează distribuția.



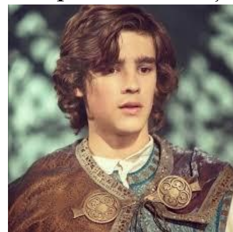
O abordare la fel de surprinzătoare întâlnim și în cazul personajelor masculine. Cu toții știm că în basmele clasice personajele masculine sunt mai slab conturate spre deosebire de cele feminine. Cu toate acestea bărbații sunt curajoși, protectori, galanți, într-un cuvânt sunt tipuri masculine alături de care femeia putea aspira la o împlinire sufletească

[11] Rebecca-Anne do Rozazio, The Princess and the Magic Kingdom. Beyond Nostalgia, the function of the Disney Princess, Women’s Studies in Communication, vol. 27, no. 1, spring 2004, p. 35.

prin dragoste și la o stabilitate din punct de vedere social, prin căsătorie În filmele recente pe care le-am vizionat, personajele masculine nu au nici o putere, nici măcar a dragostei, uneori sunt caraghioase, alteori ușor antipatice și de cele mai multe ori chiar inutile[12]. Prințul din desenul animat *Sleeping Beauty* este curajos, se bate cu ființele ciudate-soldații vrăjitoarei; reușește să taie cu sabia pădurea de spini făcută de Malefica pentru a-l împiedica să ajungă la Palat; iar în final se luptă cu vrăjitoarea preschimbată într-un balaur, fără să se teamă de amenințările ei.



În *Maleficent* cea mai mare provocare este faptul că frumoasa Aurora nu este trezită din somnul de 100 de ani de prinț, ci de vrăjitoarea cea rea, singura care a fost capabilă să-i dea „sărutul dragostei adevărate”. Prezența prințului în filmul Maleficent este de-a dreptul inutilă: nu are de luptat cu soldații vrăjitoarei, nici cu vrăjitoarea transformată în balaur, nu are înfățișarea unui cruciat în armură cu semnul crucii pe scut, așa cum este portretizat în desenul animat, și nu are nici sărutul dragostei adevărate. Prințul Filip este nu doar inutil, ci și ridicol, iar prin rolul care îi este atribuit este aruncată în derizoriu însăși ideea de masculinitate.



La rândul său, tatăl Aurorei, „bunul rege Ștefan”, așa cum este numit în desenul animat, înconjurat de dragostea soției și a supușilor, bucurându-se de prietenia regelui vecin, se transformă într-un personaj rău, crud, lacom și singuratic, fiind înconjurat de mulți supuși dar neavând de fapt prieteni. Nici alianța dintre cele două regate, materializată în prietenia dintre cei doi

[12] Sue SHORT, *Fairy Tales and Film. Old Tales with a new Spin*, Palgrave MacMillian, 2015 (A se vedea întregul capitol „Curses, Wishes and amazing Transformations: Male maturation Tales”, p. 50-70). În acest context, ne putem aminti că și în filmul *Albă ca zăpada și războinicul vânător* nu sărutul prințului o trezește pe prințesă, ci sărutul vânătorului, lucru care putea sta la baza unei relații amoroase între cei doi protagoniști. Și totuși din scena finală, în care prințesa se bucură că este încoronată și este aclamată de supuși, vânătorul se pierde prin mulțime și nu se înțelege deloc dacă „*au trăit mulți ani fericiți*”.

regi, Ștefan și Ubert, nu are vreo importanță în film. Desenul animat ne arată un semn al prieteniei lor (beau împreună un pahar de vin), dar mai ales ne arată că alianța dintre cei doi șefi de familie, pecetluită prin căsătoria dintre Aurora și Filip, este respectată de toată lumea. Filmul ne arată un rege temut de supuși, trădat de copilul său de sânge și umilit public de vrăjitoarea cea rea care îl obligă să îngenuncheze în fața ei.

O spectaculoasă inversare de roluri se poate observa în cazul ursitoarelor. Cei care au vizionat versiunea animată Disney din 1959 își amintesc că frumoasa prințesă Aurora a fost luată de cele trei zâne bune și crescută în căsuța din pădure timp de 16 ani, pentru a fi ferită de blestemul zânei rele. Zânele bune sunt respectabile, înțelepte, curajoase, sunt unite printr-o prietenie sinceră, caută împreună cele mai bune soluții pentru a contracara acțiunile Maleficei. Zânele sunt cele care au dat speranță regelui și reginei, asigurându-i că prințesa nu va muri ci că va cădea într-un somn adânc, din care va fi trezită de „sărutul dragostei adevărate" și tot ele și-au asumat creșterea micuței, considerând că este un mare privilegiu, chiar dacă pentru aceasta au fost nevoite să renunțe la baghetele magice și să devină simple țărănci.



În *Maleficent*, zânele cele bune nu sunt nici benefice și nici protectoare, ci rele, egoiste, gata să se certe din nimicuri. Zânele nu se implică, nici măcar emoțional, în creșterea Aurorei și sunt transformate de zâna cea rea în obiectul ei zilnic de distracție. Rolul lor pare să nu fie altul, decât să creeze amuzament prin ridicolul situațiilor în care sunt puse, în timp ce rolul zânelor în desenul animat este crucial: merg la „Muntele interzis" unde era ținut prizonier prințul și îl eliberează; îl ajută pe prinț în bătălia cu soldații ciudați ai vrăjitoarei, și în final îl conduc în palat pentru a-i da prințesei „sărutul dragostei adevărate". Aș



putea spune că singurul element comun între zânele din desenul animat și cele din film sunt rochiile, care-și păstrează culorile roz, albastru, respectiv verde, în rest totul este inversat, schimonosit, minimalizat.

„Vedeți, povestea nu este chiar cum vi s-a spus..."

O recenzie a filmului *Maleficent* în revista *Christianity Today* acuză producătorii că resping ideea de păcat originar în favoarea ideii că răul trebuie să aibă o cauză, oricare ar fi aceasta. Așa cum se arată în editorialul din Christian Today: „Azi personajele rele au nevoie de istorii originare. Răul trebuie să aibă o cauză psihologică, sociologică sau biologică. Astăzi, respingem doctrina păcatului originar. În loc de asta, predicăm că omul este măsura tuturor lucrurilor..."[13]. Autorul editorialului adaugă faptul că astăzi se caută traume care sunt responsabile de schimbarea unui inocent într-un răufăcător. Și cu cât trauma este mai mare, cu atât faptele lor imorale sunt mai scuzabile. Însă atunci când încercăm se reabilităm un răufăcător, atunci mutăm responsabilitatea de la persoana care face răul la factorii instituționali sau de mediu care transformă oamenii în monștrii. Este o logică ce nu are logică în creștinism.

Povestea zânei rele Maleficent, imaginată de Disney, este în esență povestea lui Lucifer spusă de el însuși. Așa cum Lucifer a fost la început un înger bun, tot așa și Malefica este prezentată ca o zână bună, în regatul ei utopic. Ba mai mult, filmul transmite mesajul că Malefica este chiar mai bună decât Lucifer, care a ales deliberat să fie rău, în timp ce ea a fost obligată să devină rea din cauza răutății oamenilor. Filmul ne propune să privim răzbunarea ca o compensare, iar faptele cele rele ale Maleficei ca o încercare lăudabilă de creare a unui echilibru între cele două lumi. Naratorul încheie cu o concluzie care întărește și mai mult această voită confuzie între bine și rău: „Vedeți, povestea nu este chiar cum vi s-a spus... regatul nu a fost unit de un erou sau un personaj rău, cum spune legenda, ci de cineva care a fost în același timp erou și demon. Iar numele lui este Maleficent".

Și dacă povestea lui Maleficent este chiar povestea lui Lucifer, atunci povestea Aurorei este chiar povestea copiilor din ziua de azi,

[13] Kenneth R. MOREFIELD, *Maleficent. She is not bad, she was just drawn that way*, Christianity Today, 30 mai 2014, disponibil la https://www.christianitytoday.com/ct/2014/may-web-only/maleficent.html (accesat la 16.04.2018).

expuși prin intermediul mijloacelor media, la diferite curente promovate sub umbrela New Age sau în numele corectitudinii politice. Zâna cea rea joacă rolul de „înger păzitor” al copilei, ea fiind cea care o veghează îndeaproape, o ferește de împrejurări periculoase, o hrănește și îi oferă pasărea ei ca jucărie. Prin urmare, Aurora crește într-o familiaritate cu răul pe care-l consideră bine, astfel încât, atunci când crește și se întâlnește cu Malefica în pădure îi poate mărturisi „crezul” ei: „Știu cine ești. Ești zâna mea ursitoare...M-ai vegheat toată viața, am știut totdeauna că ești pe aproape. Umbra ta m-a urmărit de când era mică. Oriunde mergeam, umbra ta era cu mereu cu mine”.

Între cele două eroine se înfiripă o afecțiune ciudată care o face pe Aurora este extrem de fericită, în timp ce zâna cea rea ajunge să își re-descopere treptat latura ei bună și iubitoare. Malefica o duce pe Aurora în regatul ei populat cu troli, dragoni și alte ființe hidoase, însă prezentate ca simpatice (se joacă asemenea unor copii, îi oferă prințesei flori, sunt galante), iar prințesa nu-și dorește altceva decât să trăiască în acest Regat toată viața, să fie aproape de „buna ei nașă”, „să aibă grijă una de alta”, să trăiască într-un copac și să se joace cu animalele fermecate. Atât este de mare atașamentul prințesei față de zâna bună cu coarne, încât, în bătălia finală, Aurora o ajută pe Maleficent să-și redobândească aripile și să-l omoare astfel pe rege. Malefica o proclamă pe Aurora drept regina ambelor regate, în timp ce prințesa radiază de o fericire ciudată: fericire că a ajutat la uciderea propriului tată, fericire că este împreună cu „buna ei nașă” care a vegheat-o toată copilăria, fericire că a ajuns regină.

Relația care se stabilește între Maleficent și Aurora este atât de confuz prezentată încât audiența poate lua ce își dorește: duioasa poveste a întâlnirii dintre o orfană și o mamă-surogat care o protejează; atașamentul dintre un mentor și ucenicul sau insidioasa relație gay dintre două femei. În orice caz, mesajul transmis este că „adevărata dragoste” nu este absolut necesar să se stabilească între o femeie și un bărbat, că dragostea romantică poate fi înlocuită cu un hibrid de afecțiune, în timp ce ideea înseși de dragoste este discreditată, de vreme ce Malefica repetă obsesiv că „adevărata dragoste nu există”[14]. Ca și în alte producții Disney recente (Albă ca Zăpada și războinicul vânător), puterea politică este

[14] Sue SHORT, *Fairy Tales and Film. Old Tales with a new Spin*, p. 160.

preluată de o femeie, ceea ce face din filmul *Maleficent* un manifest al feminismului radical[15].

„Un film minunat, de care se pot bucura atât generațiile tinere, cât si adulții...”

„Filmul ne introduce într-o lume de basm, populată cu creaturi simpatice, zâne și in unele momente ne aduce aminte de lumea fantastica din Avatar. Atât copiii, cat si adulții se pot bucura de o versiune întunecata, dar spectaculoasă a uneia dintre cele mai iubite povești din lume”[16]. Aceste aprecieri sunt cuprinse în sinopsisul care a însoțit filmul la lansarea lui în cinematografele românești, producția Disney fiind încadrat în categoria AG (audiență generală), deci recomandată copiilor de orice vârstă[17]. Reclamele pentru marele ecran au fost preluate și de canalele de televiziune unde Malefica a fost prezentată ca o zână cu „puteri binefăcătoare”[18], iar povestea ei a fost difuzată la ore de maximă audiență.

Uriașa corporație Disney promovează de mulți ani, atât în desene animate cât și în filme, o campanie de familiarizare a copiilor cu urâtul, cu grotescul. Copiii învață că răul nu e chiar atât de rău că putem să îl domesticim și chiar să-l îmbrățișăm. În *Malefica* există numeroase scene care converg spre această idee: dragonul pe care Ștefan îl numește „*hidos*” este „*arătos*” pentru Malefica, creaturile ciudate, cu înfățișări respingătoare, sunt simpatice și drăgălașe, jucându-se atât de frumos cu prințesa, încât aceasta exlamă: „Toată viața mi-am dorit asta, totul e foarte frumos...”. De asemenea, prințesa nu ratează nici o ocazie să mângâie, cu multă afecțiune, dragoni, troli, drăcușori și alte făpturi care sunt gândite să fie corespondentul simpaticelor animăluțe din desenul animat.

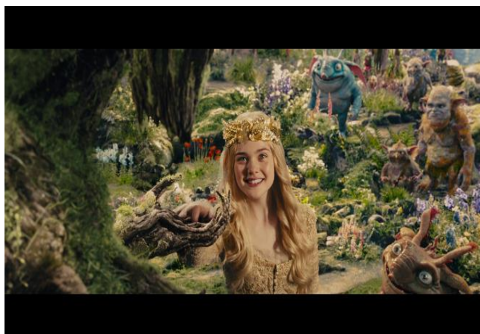
---

[15] Gerald ATKINSON, „Feminismul radical și corectitudinea politică”, în William LIND, Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (coord.), *Corectitudinea politică. Religia „marxistă”a noii ordini mondiale*, București, 2015, p. 75.

[16] http://www.cinemarx.ro/stiri-cinema/maleficent-se-poate-vedea-online-in-premiera-in-romania/; http://www.hmultiplex.ro/recenzii/maleficent-3d-un-film-minunat-de-care-se-pot-bucura-atat-generatiile-tinere-cat-si-adultii-dornici-de-a-evada-intr-o-lume-fascinanta-12664829.

[17] https://www.cinemagia.ro/filme/maleficent-559291/.

[18] http://www.tvmania.ro/angelina-jolie-vine-la-antena-1-in-rolul-vrajitoarei-maleficent-219616.html; https://a1.ro/timp-liber/film/pe-11-februarie-de-la-ora-2000-angelina-jolie-vine-la-antena-1-in-rolul-vrajitoarei-maleficent-id630383.html.



Este evidentă strădania Disney de familiarizare a copiilor cu personajele negative în filme sau desene animate ceea ce nu poate fi de bun augur pentru viitor[19]. Așa cum arată psihologii, preșcolarii cu vârste între 4-6 ani, și chiar mai mari, nu pot face clar diferența între realitate și ficțiune, exprimându-se prin *imitare*: doresc să se îmbrace ca eroii lor, să vorbească ca ei și uneori chiar să se comporte ca ei. Este îndeobște cunoscut că la nivel modial există o adevărată cultură, un fel de „Disney după Disney", care coboară personajele din desenele animate și, mai nou, din filme, în viața de zi cu zi a copiilor. Procedând astfel, toate personajele, fie ele pozitive sau negative, sunt puse pe picior de egalitate și toate primesc cuvenita reclamă pentru a fi comercializate. Chiar dacă printre aceste obiecte se află și personaje negative sau personaje stranii copiii au posibilitatea să le țină în mână, să se joace cu ele, să se obișnuiască practic cu urâțenia lor. Nu este lipsit de importanță să menționăm că au apărut și în România păpușile Malefica, cu bijuteriile și accesoriile corespunzătoare sau chiar jocuri pentru copii care au ca eroină pe vrăjitoarea cea rea[20]. Am avut surpriza să constat că un anumit site on-line făcea reclamă păpușii Malefica pentru sacul lui Moș Crăciun. Păpușa era recomandată copiilor cu vârsta de peste 3 ani, această această restricție de vârstă fiind impusă doar pentru că păpușa conține „piese mici care pot fi înghițite"[21].

Actrița Angelina Jolie mărturisea într-un interviu că a fost dificil să găsească copii care să joace rolul Aurorei la vârsta de 3-4 ani, deoarece

---

[19] Oana NISTOR, *Lumea rea din desenele animate,* Ziarul „Lumina", 19 aprilie 2010.

[20] https://www.emag.ro/papusa-dark-beauty-disneyr-maleficent0908b/pd/DQDH60BBM/; http://www.jocuri-kids.ro/jocuri/jocuri-malefica-2014.html

[21] „*Păpușa Malefica la doar 59 de lei în loc de 150 de lei. Cumpără păpușa care reprezintă personajul principal din filmul Disney și fă-i o surpiză copilului tău de Moș Crăciun!*", disponibil la https://www.bestdealz.ro/oferta/128093/papusa-personaj-maleficent-angelina-jolie-malefica-la-doar-59-lei-in-loc-de-150-lei-de-la-gift-mania-cumpara-papusa-care-reprezinta-personajul-principal-din-filmul-disney-si-fa-i-o-surpriza-copilului-tau-de-mos-craciun- (accesat la 16.04.2018).

micuții aduși pentru audiții au fost terifiați de coarnele imense ale Maleficei și au refuzat să joace în film. Drept soluție, în scena respectivă apare Vivienne, fiica Angelinei Jolie, singura care nu s-a speriat să o vadă pe mama ei astfel costumată. În România, este un fapt binecunoscut că părinții obișnuiesc să vizioneze filme de toate genurile împreună cu copiii, fie la cinematografe, fie acasă în fața televizorului sau că părinții sunt cei care, de multe ori întrețin obsesia față de anumite personaje Disney și față de obiecte asociate cu acestea. Există mai site-uri sau bloguri specializate în *parenting* („știința cer își propune să îi ajute pe părinți sa crească oameni buni"), care au dedicat editoriale elogioase filmului *Maleficent* și l-au recomandat cu căldură copiilor[22]. Este o realitate tristă că extrem de puține lucruri mai pot să-i impresioneze sau să-i afecte emoțional pe copiii expuși, fără discernământ, marelui colos Disney.

În anii 1990, Jack Zipes deplângea faptul că genul literar al basmului a fost legat definitiv de marca Disney prin vânzarea de cărți, jucării, haine sau înregistrări ale desenelor animate[23]. Astăzi putem spune că acest proces a dobândit proporții uriașe, brandul Disney fiind permanent întreținut și consolidat nu doar prin vânzarea diverselor obiecte, ci și prin uriașele parcuri tematice din Statele Unite, Franța sau Japonia (*Disney Land*), prin stabilirea unor canale de televiziune exclusive (*Disney Junior*) sau prin organizarea de spectacole pe gheață (*Disney on ice*). Asistăm practic la o nouă și revoluționară disneyficare, în sensul de internaționalizare a valorilor bazate pe divertisment, promovate în Statele Unite. Disneyficarea, ca formă radicală de globalizare, a fost adeseori comparată ci McDonaldizarea[24].

---

[22]„Este un film cu adevărat genial și care va schimba total perspectiva de gândire a copiilor și părinților", disponibil la https://copiisiparinti.wordpress.com/cronica-de-filme-pentru-copii/maleficent-un-film-genial-pentru-copii-si-nu-numai/ (accesat la 16.04.2018); Filmul se află și în topul celor mai bune filme pentru copii, lansate în 2014, disponibil la http://centruldeparenting.ro/top-cele-mai-noi-bune-filme-pentru-copii-2014/ (accesat la 16.04.2018).

[23] Jack ZIPES, *Breaking the Disney Spell* în Maria Tatar, *The Classic Fairy Tales. A Norton Critical Edition*, 1999, p. 352.

[24] Jonathan Matusitz and Lauren Palermo, The Disneyfication of the World: A Grobalization Perspective. Journal of Organizational Transformation & Social Change, no. 11(2) August 2014, p. 91-107. Articolul analizează disneyficarea lumii, care are la bază modelulul globalist. Autorii propun termenul „grobalizare" (combinație între cuvintele globalizare și localizare), ca o formă radicală de globalizare, înțelegând prin aceasta scopurile, dorințele și nevoie marilor corporații multinaționale de a pătrunde pe piață la nivel mondial.

Fără îndoială că industria culturală în care corporația Disney joacă un rol important a transformat basmul în marfă care trebuie comercializată, bun care trebuie să aducă profit și astfel a compromis căutarea fericirii care era leit-motivul basmului clasic, dar și al desenului animat. Majoritatea producțiilor cinematografice recente, în frunte cu *Maleficent*, nu mai sunt interesate să ne spună că prințul și prințesa „au trăit mulți ani fericiți". Din contră, urmăresc să ofere publicului ceea ce-și dorește, să se plieze pe gusturile, așteptările și visurile lui utopice, modelându-le în același timp. Jack Zipes este foarte categoric când afirmă că „industria culturală este cu adevărat totalitară în intenția de a prelua total piețele și de a domina cererile și dorințele"[25]. Iar când este vorba de copii, situația aceasta este fără speranță. În sclipitorul său eseu-manifest intitulat *Homo videns*, sociologul italian Giovanni Sartori a demonstrat că mulți dintre copiii care astăzi sunt expuși industriei culturale nu vor fi echipați niciodată pentru a lupta împotriva manipulării, și vor deveni consumatori, nu cetățeni[26].

„Și totuși, putem serba Ziua Națională cu Malefica?"

Basmele reflectă norme, moravuri, obiceiuri, cu scopul de a reafirma modelul etic și ierarhic dintr-o societate[27]. În basmele care au încântat copilăria părinților și bunicilor de azi binele și răul erau clar definite, iar copiii învățau rostul anumitor roluri și relații sociale specifice, erau inițiați în aceste roluri sau deveneau conștienți că unele relații sunt de dorit, în timp ce altele sunt inadecvate și nefirești. Ce a rămas din toate acestea în *Maleficent*, unde canonul clasic al basmului pare retrogad? Poate doar „magia" Disney de a ajunge la inima publicului cu o producție spectaculoasă, încununată de prestația unei actrițe faimoase și presărată cu mesaje care potențează și

[25] Jack ZIPES, *Hapilly Ever After. Fairy Tales, Children and the Culture Industry*, Routledge, 1997, p. 7.

[26] Giovanni SARTORI, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, Humanitas, 2005: „*E destul de limpede că lumea în care trăim se sprijină deja pe umerii firavi ai „video-copilului": un exemplar foarte recent de ființă umană educată de tele-vedere înainte chiar să învețe să scrie și să citească*". Argumentul lucrării lui Sartori este că *tele-vederea,* în multiplele ei ipostaze (televizor, calculator, telefon mobil) detronează cuvântul**,** singurul vehicul care stimulează capacitatea unică a omului de a opera cu simboluri, de a abstractiza, punând pe un soclu înalt imaginea.

[27] Jack ZIPES, *Hapilly Ever After. Fairy Tales, Children and the Culture Industry,* Routledge, 1997, p. 4.

modelează în același timp gusturile publicului. Disney devine conștient că vremurile s-au schimbat, că se adresează unei noi generații de copii și tineri care trebuie să se familiarizeze cu agenda zilei[28].

Devine clar că *Maleficent* reprezintă un vârf de lance al curentului ideologic cunoscut sub numele de **„corectitudine politică"** care este linia generală a sistemului politico-social, legislativ-juridic și instituțional în America de astăzi[29]. Corectitudinea politică, despre care se spune că este o formă de marxism cultural, militează pentru abolirea credinţei creştine, disoluţia morală a societăţii, distrugerea familiei tradiţionale. Deoarece filmul este un creuzet în care se amestecă curente și mesaje din cele mai diverse, am să punctez dooar două din cele mai evidente tendințe promovate în această producție cinematografică.

În primul rând, filmul este un manifest al feminismul radical[30], în care alianța dintre Aurora și Malefica are valențele unei revoluții, în sensul că duce la distrugerea vechii ordini patriarhale și la feminizarea puterii politice, care în basmele clasice, este deținută în mod obișnuit de regi sau prinți. Filmul nu acordă nici o importanță familiei biologice a prințesei[31]. Mama Aurorei, regina, este scoasă din scenă imediat după botez, în timp ce regele Ștefan, este omorât cu complicitatea fiicei sale de sânge, fără ca aceasta să aibă vreo remușcare sau măcar să o intereseze de soarta tatălui. De asemenea, filmul nu acordă nici un credit dragostei romantice între un bărbat și o femeie care este substituită cu afecțiune ciudată între două femei. Nu este lipsit de relevanță să menționăm că scenariul acestui film a fost scris de Linda Wooverton, prima femeie

---

[28] Sue SHORT, *Fairy Tales and Film. Old Tales with a new Spin*, p. 28.

[29] William WILD, „Ce este *Corectitudinea Politică?*", în William LIND, Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (coord.), *Corectitudinea politică. Religia „marxistă" a noii ordini mondiale*, București, 2015, p. 19-26. „Corectitudinea politică este de fapt marxism cultural-marxism tradus din termenii economiei în termeni culturali". Între marxismul clasic și cel cultural există mai multe asemănări: ambele sunt ideologii totalitare, ambele dau explicații unilaterale ale istoriei; ambele declară a priori anumite grupuri virtuoase și altele rele; ambele folosesc o analiză concepută în așa fel încât să evidențieze corectitudinea ideologiei lor în toate situațiile".

[30] Gerald ATKINSON, „Feminismul radical și corectitudinea politică", în William LIND, Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (coord.), *Corectitudinea politică. Religia „marxistă" a noii ordini mondiale*, București, 2015, p. 69-82.

[31] Jack ZIPES, *The Great Cultural Tsunami of the Fairy Tales Films*, în prefața cărții pe care o coordonează *Films Beyond Disney. International Perspectives*, 2015, p. 4 (Maleficient este o „abordare feministă").

scenarist din istoria Disney, cea care a scris și textul recentului și controversatului film *Beauty and the Beast* (2015) sau că Angelina Jolie este la primul rol după dubla mastectomie din 2013. Actrița a recurs la această măsură radicală pentru a preveni un eventual cancer la sân, iar gestul ei a generat o adevărată modă în întreaga lume.

În al doilea rând, filmul este evident anti-creștin prin nuanțele ocultist-sataniste pe care le îmbracă în toate aspectele: narațiune, scenariu, costumație, efecte speciale, simboluri. În *Maleficent,* totul este inversat în raport cu basmul literar și chiar cu desenul animat. Povestea *Frumoasei din pădurea adormită* este în așa fel rescrisă în *Maleficent*, încât se transformă într-o apologie a răului, distrugând lumea morală a poveștii originale: vrăjitoarea cea rea este la origini o zână bună, trădarea omului care a pretins că o iubește este responsabilă pentru răutatea ei, faptul că este victimă o îndreptățește să se răzbune, omorându-l pe rege, iar în final devine eroina salvatoare care reușește să aducă pacea în ambele regate, unindu-le sub sceptrul Aurorei. Ideea că Satan este salvatorul omenirii este una din învățăturile de bază a ocultismului în general, așa cum a fost promovată de Aleister Crowley sau Helena Blavatsky. Această latură întunecată a filmului a fost remarcată încă de la lansarea acestuia în cinematografele americane în 2014. Un editorial din *Los Angeles Times* arăta că „Disney are o relație îndelungată și complicată cu satanismul, păgânismul și heavy metal, ultima dovadă fiind noul film *Maleficent*". Același editorial adaugă în final că „*avem Malefica pe care o merităm, răzbunătoare, eroică și anti-creștină*"[32].

Producătorul filmului este Joe Roth (n. 1948), fost un membru activ, în tinerețe, al cunoscutei organizații *American Civil Liberties Union* (ACLU), care lupta pentru separarea bisericii de stat, implicându-se personal în mișcarea care milita pentru scoaterea rugăciunii din școlile publice. Producătorul american de origine evreiască face parte din generația anilor 1960-1970, despre care Mircea Eliade spunea că manifesta o totală insatisfacție față de instituțiile existente, religioase, etice, sociale și politice și o dorință puternică de ruptură cu trecutul, mai precis cu lumea plină de semnificații a părinților și bunicilor lor. În acest context, interesul pentru ocult

[32] Greg BURK, „Disney's Maleficent. Romancing the devil", în *Los Angeles Times*, June 12, 2014, disponibil la http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-burk-maleficent-disney-20140613-story.html (accesat 16.04.2018).

indica dorința lor de a reanima vechile credințe și idei religioase prigonite sau cel puțin privite cu ochi răi de bisericile creștine[33].

Este în interesul nostru ca părinți, dar și ca cetățeni, să fim atenți ce produse culturale hrănesc imaginația, visurile și idealurile copiilor și tinerilor[34]. Pentru că jocurile și jucăriile cu care se joacă, cărțile pe care le citesc și poveștile care li se spun, fie ele basme animate, filme artistice sau orice altă forma ar lua în „era digitală" în care trăim, vor juca un rol important în viața de adult[35]. Dacă ele ajung să fie controlate și schimonosite de industria culturală atunci există șanse slabe să vedem cum copiii și tineri de azi se transformă în adulți liberi, maturi, responsabili. Copilul țintuit în fața televizorului, de Ziua Națională, la „*maratonul filmelor pentru toată familia*" nu are alte șanse decât să un individ lipsit de identitate și concretețe, fără trecut și implicit fără viitor[36], un *homo videns,* după fericita formulare a lui Giovani Sartori, adică un individ incapabil de raționamente, care rămâne, marcat pe viață de infantilism și de atrofie culturală[37].

Analiza noastră nu are pretenția că este exhaustivă și nici că a reușit să decodifice toate mesajele straniei producții care poartă marca Disney. Este a doua tentativă pe care o fac, în calitate de profesor de misiologie ortodoxă, de preot dar și părinte al unor copii de vârstă preșcolară de a atrage atenția că lumea Disney nu este atât de inocentă precum pare încât să-i încredințăm educația copiilor noștri, și nici străină de curentele ideologice care se propagă insidios în societatea contemporană[38]. Malefica nu se poate ocupa în nici un fel de educația copiilor noștri, nu-i poate nici măcar amuza, și de aceea cred că nu ar trebui invitată în nici un fel la Ziua Națională. Cu riscul că se va supăra pe noi...

---

[33] Mircea ELIADE, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Humanitas, 1996, p. 116-117.

[34] Benjamin JUSTICE, *Maleficent Reborn: Disney Fairy Tale View of Gender Reaches Puberty, n Social Education*, no. 4 (sept. 2014), p. 194-198. Benjamin Justice este Associate Professor in the Gradute School of Education, Rutgers Univesity.

[35] Naarah SAWERS, „Building the perfect product. The Commodification of the Childhood in contemporary Fairy Tale Film", în Greenhill, PAULINE, *Fairy Tales Films. Visions of Ambiguity*, Utah University, 2010, 42-59.

[36] Irina BAZON, „Corectitudinea politică și erodarea valorilor maturității", în William LIND, Andrei DÎRLĂU, Irina BAZON (coord.), *Corectitudinea politică. Religia „marxistă" a noii ordini mondiale*, București, 2015, p. 133-191 (p. 139).

[37] Giovanni SARTORI, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, Humanitas, 2005, p. 11.

[38] Radu Petre MUREȘAN, „Lumea minunată de desenelor animate. Sau de ce pentru copiii de astăzi la început a fost imaginea", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* (2017).

Referinţe bibliografice:

1. BACHILLEGA, Christina, Post-Modern Fairy Tales. Gender and Narrative Strategies, 1997.
2. BACHILLEGA, Christina, Fairy Tales Transformed? Twenty-First Century Adaptations and the Politics of Wonder, Wayne State University, 2013.
3. GREENHILL, Pauline, Fairy Tales Films. Visions of Ambiguity, Utah University, 2010
4. JUSTICE, Benjamin, Maleficent Reborn: Disney Fairy Tale View of Gender Reaches Puberty, Social Education, no. 4 (sept 2014), p. 194-198.
5. LIND, William, Dîrlău, Andrei, Bazon, Irina, (coord.), Corectitudinea politică. Religia „marxistă" a noii ordini mondiale, București, 2015.
6. MATUSITZ, Jonathan & Palermo, Lauren, „The Disneyfication of the World: A Grobalization Perspective", în Journal of Organizational Transformation & Social Change, no. 11(2) August 2014, p. 91-107.
7. PUTNAM, Amanda, „Mean Ladies, Transgendered and Villains", în Johnson Chen, Diversity in Disney Films. Critical Essays on race, ethnicity, gender, sexuality, and disability, McFarland & Company Inc. Publisher, 2013, p. 147-162.
8. TATAR, Maria, The Classic Fairy Tales. A Norton Critical Edition, 1999.
9. SHORT, Sue, Fairy Tales and Film. Old Tales with a new Spin, Palgrave MacMillian, 2015.
10. ZIPES, Jack, Happily Ever After. Fairy Tales, Children and the Culture Industry, Routledge, 1997.
11. ZIPES, Jack (ed.), Fairy Tales Films Beyond Disney. International perspectives, 2015.

"WILL OF THE FAITHFUL" CRITERION OF THE ECHR: AUTONOMY OF RELIGIONS VS. THE RIGHT TO PROPERTY IN THE DISPUTES BETWEEN ORTHODOX AND GREEK-CATHOLICS COMMUNITIES IN ROMANIA

Radu CARP[*]

Abstract: The paper presents a brief history of the Romanian Greek-Catholic Church, which was set up in Transylvania under the Austro-Hungarian Empire in 1698, and dissolved in 1948 under the communist regime (its possessions being transferred to the state's patrimony, except those transferred to the Orthodox Church), and recognized again by decree 9/1989. This law provided that the situation of Greek-Catholic Church properties will be decided by joint commissions made of clergy of the two Churches, taking into account *the will of the faithful of the community owning the properties*. Since the joint commissions were not effective in solving disputes between Greek-Catholics and Orthodox, the former brought civil actions to courts and the High Court of Justice. The Orthodox Church invoked the Church autonomy and ecumenical dialogue principles. As their civil actions were declared inadmissible, the Greek-Catholics addressed the ECHR, considering their right to access to court had been violated. The ECHR noted that the restitution of religious buildings is a large scale, socially sensitive issue, and the general exclusion of the competence of the tribunals to settle such disputes is contrary to the right to access to court. The paper presents various changes to the Romanian legal framework after 2000, and rulings of the ECHR on specific cases. It also presents the application by ECHR of the *will of the faithful* criterion in one case, and the Court judgement on it: the right to property of the Greek-Catholic parishes over their churches depends on the *will of the faithful*, not on the existence of a title of property. Finally, it presents the Grand Chamber

[*] Professor at the Political Science Dept., Bucharest University.

judgment on the same “complex” case, which limited the ability of the Greek-Catholic Church to pursue cases for restitution of property before Romanian courts, reaffirming the application by the ECHR of the autonomy of religions principle that does not allow an intervention of the state in disputes between religions. The paper cites the *Joint Declaration of Pope Francis and Patriarch Kirill* (Havana 2016) who stress that *Orthodox and Greek Catholics need reconciliation and mutually acceptable forms of co-existence*.

Keywords: *ECHR, property, Orthodox, Greek-Catholic, Church, rights.*

The historical and legal situation of the Greek-Catholic Church before and after the Communist

In Transylvania, on 7 October 1698, 38 Archpriests decided to remake the unity with Rome by instituting the Greek-Catholic Church. In June 1947, the Moscow Patriarch, while visiting the Romanian Patriarch in preparation of the March 1948 Pan Orthodox Congress, expressed the wish to end with the Romanian Greek-Catholic Church, in the same way as he ended with the Ukrainian Greek-Catholic Church which was dissolved and integrated in the Russian Orthodox Church in 1946. After the proclamation of a new Constitution of Romania in April 1948, which conferred to the Communist Party the role of organizer of the entire Romanian social life, the Romanian state, by the law-decree no. 51 of 19 July 1948, denounced unilaterally the Concordat concluded with the Holly See on 10 May 1927 and ratified on 12 June 1929.

On 4 August 1948 a new regulation on religions has been adopted by the law-decree no. 177/1948 which stipulated *inter alia* the reduction of the number of Greek-Catholic dioceses from 5 to 2 (Article 22), the hierarchical submission of the clergy to the state (Articles 21, 25 and 27) and the transfer of the faithful and of the properties of the Church to the patrimony of the Orthodox Church (Articles 36 and 37).

Various actions of the communist government took place to recruit Greek-Catholic priests. At the end of September 1948, the local authorities announced that on the 1st October 1948 an assembly will take place in Cluj presided by the Greek-Catholic Bishop of Cluj-Gherla, Iuliu Hossu, and that the communities should designate their priests to represent them and to sign the “return” to the Orthodox Church.

Confronted with the refusal of the hierarchs and of the priests, the authorities managed to obtain by blackmail and torture 450 signatures. On 1 October 1948 took place the assembly of the "38 delegates" who signed the "return" to Orthodoxy. Between 23 and 29 October 1948 all the Greek Catholic Bishops together with the clergy, the monks, the nuns and some of the faithful were arrested. Their churches, parish houses, lands and other possessions where taken by the state. On 1 December 1948, by the law-decree no. 358/1948 on the establishment of the legal situation of the former Greek-Catholic cult, this Church was considered dissolved and its possessions transferred in the state's patrimony, except the properties of the parishes which were transferred in the patrimony of the Orthodox Church: "After the return of the local communities of the Greek-Catholic cult (parishes) to the orthodox cult and according to Article 1 of the law-decree no. 177/1948, the central and statutory organizations of this cult (metropolis, bishoprics, foundations, associations and any other kind of institutions and organizations) cease to exist" (Article 1). "The movable and immovable patrimony belonging to the organizations and institutions mentioned in Article 1, except the properties of the former parishes, enter the state property which will enter immediately in their possession. A joint ministerial commission (…) will decide on the destination of those goods; it can give them partly to the Orthodox Church (…)" (Article 2).

After the fall of the communist regime in December 1989, the law-decree no. 9/1989 repealed the law-decree no. 358/1948. By the law-decree no. 126/1990 the Greek-Catholic Church was officially recognized by the state. Its Article 3 established that the legal situation of the properties of the Greek-Catholic Church will be decided by joint commissions composed by clergy representatives of the two Churches who will take into account "the will of the faithful of the community that owns the properties". The Greek-Catholics sought to recover the exclusive property and the possession of their churches that belonged to them before 1948 or the shared utilization of those churches with the orthodox, by gracious attempts or by bringing cases to court on the basis of the general law (action of recovery of property).

Cases before the ECHR. Access to court cases

At the beginning ot the 1990s, the joint commissions were not a very effective instrument in solving the disputes between Greek-

Catholics and Orthodoxs. There is the special case of the Orthodox bishop of Timişoara, Metropolitan Nicolae Corneanu, who returned almost all the properties that belonged to the Greek-Catholics.

Greek-Catholics brought civil actions to courts attempting to recover their property rights over the churches, parish houses and lands. Until the judgment of 17 February 1999 of the High Court of Justice, the tribunals declared the applications inadmissible, judging that the Greek-Catholics should have address themselves before to the joint commissions, according to Article 3 of the law-decree no. 126/1990 and only afterwards to the courts. The tribunals also decided that in any case, their competence is limited to the assessment of the fulfillment of the criteria established by the law-decree no. 126/1990, especially whether "the will of the majority of faithful" was respected. The high representatives of the two Churches met several times to discuss this issue, the Orthodox insisting each time that the Greek-Catholics should renounce trials and continue the local dialogue. On 12 February 2002, the Patriarch of the Orthodox Church, Teoctist, addressed a letter to the Minister of Justice recalling the principles of Church autonomy and ecumenical dialogue, indicating that the joint commissions were competent to solve the issue of properties and not the courts. As their civil actions were declared inadmissible, the Greek-Catholic parishes addressed the ECHR, considering that their right to access to court has been violated (Article 6 of the Convention) and that they were discriminated in the exercise of this right (Article 6 in conjunction with Article 14 of the Convention). Judging the situation of the lack of legislation on the access to court in *Greek-Catholic Parish Sambata Bihor v. Romania* (no. 48107/99) case, the Court sanctioned it ten years after the introduction of the case to the Court by a judgement of 12 January 2010. The Court noted that the restitution of religious buildings is an issue of a relatively large scale and socially sensitive. Further, it held that the general exclusion of the competence of the tribunals to settle such disputes is in itself contrary to the right to access to court, especially since the system of the prior conflict resolution procedure establish by the law n° 126/ 1990 (the joint commissions) was not sufficiently regulated and its judicial control inadequate.

On 27 April 2010, the ECHR accepted a friendly settlement regarding the same issue in *Greek-Catholic Parish Ticvanul Mare v. Romania* (no. 2534/02).

By a law-decree no. 64 of 13 August 2004, Article 3 of the law-decree no. 126/1990 was modified as to allow the interested party to bring an action to justice based on the general law, if the joint commissions could not find a solution to solve the property problem. The law no. 182/2005 of 13 June 2005 also provided that an action could be brought in justice only if the joint commissions, after being convoked in writing by the interested party, did not meet or its result was not satisfactory. Therefore, after 2005, the Greek-Catholic parishes had the possibility and had to introduce an action before the tribunals in order to recover their property rights, even if previously they introduced such actions and they were declared inadmissible. Nevertheless, due to divergence of case-law, not all the Greek-Catholic parishes brought such actions before the tribunals after 2005 and they were sanctioned before the ECHR for that, even if they introduced their applications before the Court before that date (in 2002 and 2003) and their applications were still pending, twelve years after their introduction. Despite of that, their applications were declared inadmissible for non-exhaustion of domestic remedies, the Court considering that since 2005 they had to bring an action or a new action before the national tribunals. It is the case of *Greek-Catholic Parish Prunis v. Romania* (no. 38134/02), decision of 8 April 2014 and of *Greek-Catholic Parish Remeti pe Somes v. Romania* (no. 13073/03), decision of 9 September 2014 in which the Court held that after 2005 the applicants had an accessible remedy, as they can introduce by themselves a civil action which is not imprescriptible and as the tribunals analyze the merits of such cases, according to the existing case-law.

There are a few more pending cases before the ECHR concerning the issue of access to court - *Greek-Catholic Parishes Comana de Jos and Sisesti v. Roumanie* (nos. 35795/03 and 32419/04) and *Greek-Catholic Parish Sura Mica (Sibiu) v. Roumanie* (no. 46347/08) -, the civil actions of the applicants being declared inadmissible by the internal tribunals as they did not exhausted the prior procedure before the joint commissions.

Application of the criterion of the "*will of the faithful*" in the *Greek-Catholic Parish Lupeni and others v. Romania* case. Court judgement

On 19 May 2015, the ECHR adopted a judgment in *Greek-Catholic Parish Lupeni and others v. Romania* case (no. 76943/11) founding only a violation of the right to trial within a reasonable time (Article 6 of the Convention) for 10 years and three weeks of length of proceedings for three degree of jurisdiction attributable to the national authorities (§§ 98-99). The complaints related to the access to court and fair trial (Article 6 of the Convention), to the property rights (Article 1 of Protocol no. 1 to the Convention) and to the freedom of religion (Article 9 of the Convention) of the applicants were rejected as ill-founded.

The case concerns an action of recovery of the exclusive property and possession of a church that before its abusive transfer to the Orthodox Church in 1948 belonged to the Greek-Catholic Parish of Lupeni. Although this action was based on the general law (Article 480 of the Civil Code), according to which the titles of property of the parties should be compared, the most characterized of them prevailing, by judgments of 11 June 2010 and 15 June 2011 respectively, the Court of appeal and the High Court rejected the action applying the criterion established in the special law (law-decree n° 126/1990), according to which the "will of the faithful of the local community owning the disputed properties" should be taken into account, without comparing the two titles. In the applicants' opinion, the application of this criterion by the internal courts infringed their right to court and to a fair trial, their right to property and their right to freedom of religion, being discriminated in the exercise of those rights, and they addressed their complaints to the ECHR.

Regarding the **right to access to court**, the applicants considered that by applying the criterion of the "will of the faithful of the local community owning the disputed properties" the tribunals deprived them of their right to access to court. The Court concluded to a non-violation of this right, as it noted that the internal courts judged the case of the applicants on the merits by applying the criterion of the "will of the faithful" and taking into account concrete elements of fact (the historical and social context, the financial contribution of the parties for the

construction of the church, the manner in which the church was used in the past) and did not refer only to the statistics. The Court also observed that all the points raised by the applicants were assessed by the internal courts which delivered reasoned decisions.

Adopting this judgment, the ECHR validated the manner in which the internal tribunals had judged this case, applying the criterion of the "will of the faithful of the local community owning the disputed properties" to establish the right to property over the church. The Court has applied the autonomy of religions principle in order to solve this dispute, because the case - law at the national level offered only divergent solutions, by applying the above-mentioned criterion or/and together with the general law, according to which the two property titles should be compared. Thus, the establishment of the right to property of the Greek-Catholic parishes over their churches depends on the "will of the faithful" and not on the existence of a title of property.

The Grand Chamber judgment

On 29 November 2016 the Grand Chamber delivered its judgement in *Greek-Catholic Parish Lupeni and others v. Romania* case. The applicants raised three complaints under Articles 6 §1, 13 (effective remedy) and 14 ECHR: that there had been a breach of their right of access to a court because the domestic courts had followed the criterion laid down by Legislative Decree no. 126/1990, applicable in the context of the non-contentious procedure – the wishes of the worshippers in the community in possession of the property – instead of applying the rules of ordinary law; that the application of Legislative Decree no. 126/199 had not been foreseeable and had rendered their access to a court illusory; and that the proceedings had been unduly protracted.

The Grand Chamber chose to examine the applicants' complaints solely under Article 6 §1, taking the view that the guarantees of Article 13 were absorbed by the stricter guarantees of Art. 6.

On the issue of the right of access to a court, the Grand Chamber noted that the applicants had not been prevented from bringing their action before the domestic courts, where their case had been carefully examined. It had not been a procedural obstacle hindering the

applicants’ access to the courts that had been at stake but a substantive provision which, though it had an impact on the outcome of the proceedings, had not prevented the domestic courts from examining the merits of the dispute. The applicants were complaining about the difficulty of satisfying the conditions of the substantive law in order to obtain restitution of their place of worship; but the scope Article 6 did not extend to substantive limitations on a right existing under domestic law. Therefore, the worshippers’ wishes could not be considered as limiting in any way the domestic courts’ jurisdiction to decide actions for recovery of possession of places of worship. The domestic courts had had full jurisdiction to apply and interpret the national law, without being bound by the refusal of the Orthodox parish to reach a friendly settlement in the context of the procedure before the joint committee. Nor was it for the Grand Chamber to substitute its own view for that of the national legislature as to the most effective legislation for settling disputes, particularly in cases involving disputes over ownership of places of worship. That issue was within the margin of appreciation of states parties.

As to the principle of legal certainty, the Legislative Decree No. 126/1990 has been amended so that, if the clergy representing the two denominations failed to reach an agreement within the joint committee, the party with an interest in bringing judicial proceedings could do so under “ordinary law”; however, the concept of “ordinary law” had been the source of differing interpretations. Some courts had given it the usual meaning of protecting the right of ownership and had dealt with actions for recovery of possession in the traditional manner under the Civil Code; others had considered that they were required to take into account the wishes of the worshippers on the basis of Article 3 § 1 of Legislative Decree no. 126/1990. Depending on the courts’ interpretation of “ordinary law”, the substantive law applied to a dispute could differ: in some cases, the domestic courts compared the title deeds; in others, they sought to establish the wishes of the worshippers of the religious community in possession of the property at the time when its legal status was being examined. The history of property disputes involving Greek-Catholic parishes suggested that they had been affected by the domestic courts’ differences in interpretation. From 2012

onwards the High Court and the Constitutional Court had aligned their respective positions and confirmed that the criterion laid down in Article 3 of Legislative Decree No. 126/1990 was to be applied in relation to the restitution of places of worship; and that, in practice, had harmonised the case-law of the lower courts. Nevertheless, the Grand Chamber considered that in the present case had been bedevilled by "profound and long-standing differences" in the case-law. The Grand Chamber noted the existence of an appeal procedure under Article 329 of the Code of Civil Procedure by which various lower courts could seek guidance from the High Court on the interpretation of the relevant provisions of domestic law in order to harmonise the case-law by issuing a binding decision on how the legal provisions at issue were to be interpreted. The Grand Chamber concluded that the uncertainty in the case-law, coupled with the failure to make prompt use of the mechanism under domestic law for ensuring consistent practice, had undermined the principle of legal certainty in violation of Article 6 §1. Finally, the proceedings had gone on for over ten years and the applicants' case had not, therefore, been heard within a reasonable time as required by Article 6 §1. As to the complaint under Article 14 taken together with Article 6 §1, it had not been demonstrated that the criterion of the worshippers' wishes had created a difference in treatment between the Greek-Catholic parishes and the Orthodox parishes in the exercise of their right of access to a court: both had access to domestic courts with full jurisdiction to apply and interpret the domestic law in a way that was sufficiently wide to satisfy the requirements of Article 6 §1.

Folowing the Grand Chamber judgement, Monsignor Paul Rudelli, Permanent Observer of the Holy See at the Council of Europe, described it as "complex" and in need of "detailed reading". The ruling in *Greek-Catholic Parish Lupeni and others v. Romania* limited considerably the ability of the Greek-Catholic Church to pursue cases for restitution of property before the Romanian courts. Meanwhile, it reaffirms the application by the ECHR of the autonomy of religions principle that does not allow any intervention of the state in the disputes between religions.

The Orthodox and the Greek-Catholic Churches choose to respect this ruling and therefore the autonomy of religions and the will of the

faithful in their interaction as a concrete intention to apply the *Joint Declaration of Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow and All Russia* delivered in Havana on 12 February 2016, prior to the Grand Chamber judgement. According to this Declaration, these Churches have to reconcile by peaceful means and not by disputes in the courts: "It is our hope that our meeting may also contribute to reconciliation wherever tensions exist between Greek Catholics and Orthodox. It is today clear that the past method of «uniatism», understood as the union of one community to the other, separating it from its Church, is not the way to re-establish unity. Nonetheless, the ecclesial communities which emerged in these historical circumstances have the right to exist and to undertake all that is necessary to meet the spiritual needs of their faithful, while seeking to live in peace with their neighbours. Orthodox and Greek Catholics are in need of reconciliation and of mutually acceptable forms of co-existence".

CHIPUL *CUVÂNTULUI* ȘI CHIPUL *JUDECĂTORULUI* ÎN SENTENȚII ROMÂNEȘTI. „ARCUL ȘI SĂGEATA" ÎNTR-O „ICONOGRAFIE" SOCIO-JURIDICĂ CENTENARĂ

Valerius M. CIUCĂ*

Abstract: ***The image of the Word and the image of the Judge in Romanian apophthegms. The Bow and the Arrow in a social and juridical iconography in the year of the Romanian Unification centennial.*** The memorable expressions employing philosophical and moral-legal concepts on the human forms of Nations' treasure of wisdom frequently are the apophthegmatic sources of ideas which guide us, without many explanations and without delay, to the most appreciated science of life. They are the un-dogmatic breviaries of a complex science, that of „our passage through world". Being sources of wisdom and high spirit, the sentences or proverbs, the fables, all together answers the need for a constant-freshness justification of our choices and preferences. When we choose to identify ourselves in the sacramental *Throne of Justice*, in its ontological principles, we have to meet many forms shaped by a whole *symphony* of Christian influences on the Danubian and Carpathian life. This peculiar type of social life with its philosophical, theological and legal requirements, in the universal spirit which must govern the *Act of Justice*, is very often similar to that disclosed by the *Ancestors*.

Keywords: *justice and morals, organic law, model christic (Jesus Pantocrator), Elders Council, customary land.*

* Profesor dr. de drept roman, drept privat comparat şi de filosofie a dreptului european, conducător de doctorat la Facultatea de Drept a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, profesor asociat la ULCO, Lab. RII, Franţa.

Expresiile memorabile care încadrează concepțiile filosofice și moral-juridice asupra conduitelor omenești formează tezaurul sapientogen al popoarelor, sursa apoftegmatică a ideilor ce ne ghidează fără explicații și ne conduc fără întârziere la scopuri dinainte atinse de alții. Sunt breviarele nedogmatice ale științei atât de complexe, aceea a „trecerii noastre prin lume”.

Fiind concentrate de înțelepciune și spirit înalt, maximele, cugetările, sentențiile personalităților, sau proverbele, zicătorile, ghicitorile populare, fabulele, păcătoasele *eresuri,* toate la un loc răspund nevoii constante de-a reconforta spiritul nostru dualist, de-a încadra *quasi*-definitiv tribulațiile cugetului nostru efervescent, de-a ne justifica alegerile și preferințele juridice.

Când ne alegem să identificăm, în sacramentala persoană a Justiției, elementele ontologice, principiale, ființiale, ale înfățișării *Cuvântului* și ale „epifaniilor” judecătorilor de pe tronurile românești ale dreptății, înfățișări modelate de o simfonie întreagă a influențelor creștine la Dunăre și din Carpați[1], întâlnim exigențe filosofice, teologice și juridice, cu mare rafinament exprimate, atât în spirit elitist, cât și în anvergură populară. Cred că este un dar potrivit pentru Centenarul unității politico-juridice românești reliefarea unora dintre credințele noastre în spiritul bun care trebuie să guverneze actul de dreptate, similar celui dezvăluit de *Sfatul Bătrânilor*, oricare ar fi el, pe scările-i istorică, socială și individuală.

A simți (*sentire*), a consimți (*cum sentire*) sau a percepe (*percepere*), a vedea (*videre*) sau a cunoaște (*cognoscere*), a decide (*decidere*) sau a emite o opinie, a presimți (*praesentire*) sau a pătrunde în profunzimea percepției, în tâlcuri (*persentio*), iată câte metafore se degajă din opera de încadrare clară a unei gândiri complexe, dar sumar expuse într-o simplă *sententia*.

Studiile de etnologie juridică, în România, nu sunt abundente. Romulus Vulcănescu constituie un exemplu particular. Etnologia

---

[1] Eugen LOZOVEANU, *Dacia sacra*, Ediție îngrijită, repere biografice și schiță de profil de I. Oprișan, Traducere din limbile engleză și franceză de M. Popescu, Ediția a II-a, București, Edit. Saeculum I.O., 2006, p. 36: „Un lucru este sigur acum: creștinismul danubian a fost alimentat și din alte surse decât centrele misionare grecești și latine. Dacii, bessii, goții, hunii – influențați diferit de învățăturile lui Christos – au contribuit la ridicarea unui edificiu complex și puternic”.

generală, însă, este supraabundentă și făgașul ei a fost lărgit, de la epocă la epocă, de cele mai glorioase minți de cărturari români, pe o tradiție însemnată de prezența unor spirite tutelare, atașate de sufletul și spiritul acestui străvechi popor european. Ne gândim la Dimitrie Cantemir[2], Bogdan Petriceicu Hașdeu, Mihai Eminescu, Simeon Florea Marian, Tudor Pamfile[3], Teodor T. Burada, Arthur Gorovei[4], Mircea Eliade[5], Vasile Lovinescu, marele antroposof[6], și la alții, până la ieșeanul Petru Ursachi cu a sa *Etnosofia*[7]. Creația propriu-zisă, un fel de *athanor* alchimic ce transformă „plumbul" folcloric în aurul pur al spiritului transfigurat în învățăminte, este, de asemenea bogată și bine „patronată" de corifei ai ei, în frunte cu Ion Creangă, Petre Ispirescu sau Dumitru Almaș, cei ce ne-au făcut din literatura pentru copii o adevărată instituție școlară cu ecouri intelectuale și sufletești perene. În cultura-i orală, poporul român excelează prin spiritul deseori sentențios, la pas cu cel alegoric, al povestirii sau cu cel simbolic, al motivelor populare inscripționate în forme și materiale diverse. Parc-ar fi un popor cu intuiții kantiene, unde apriorismul dedus din jusnaturalismul moralist nu trebuie, necesarmente, înțeles în manieră livrescă, doctrinară, scolastică, speculativă, dogmatică, ci cât se poate de natural, ca efect al experienței

---

[2] *Descriptio Moldaviae*.

[3] I. OPRIȘAN, „Mitologia lui Tudor Pamfile", în T. PAMFILE, *Mitologia poporului român*, Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Edit. Vestala, 2006, p. 5: „(...) Tudor Pamfile nu se oprește niciodată la aspectele locale, ci tinde să îmbrățișeze întregul areal etnic național. Moldova e doar zona cea mai familiară, de unde autorul își ia direct informațiile. / Dar, într-o măsură foarte apropiată, el apelează la texte, credințe, practici și datine din toate celelalte provincii și zone locuite de români: din Bucovina, Muntenia, Oltenia, Transilvania, Basarabia, Banat, Dobrogea și într-o bună măsură de la aromâni, meglenoromâni și istroromâni".

[4] Întemeietorul revistei *Șezătoarea* (1906), la Fălticeni.

[5] Mircea ELIADE, *Meșterul Manole*. *Studii de etnologie și mitologie*, Iași, Edit. Junimea, 1992. Editori: Magda și Petru Ursache; Selecția editurii Eikon, 2007, la a doua ediție: „Aș vrea să pot scrie *Tinerețe fără bătrânețe* sau măcar *Comentarii la Mesterul Manole*, ca să mă vindec și să mă regăsesc" (Mircea ELIADE - *Jurnal portughez*, nota din 1 iulie 1942).

[6] Vasile LOVINESCU, *Interpretarea esoterică a unor basme și balade populare românești*, București, Edit. Cartea Românească, 1993, respectiv, *Mitul sfâșiat (mesaje străvechi)*, Ediție îngrijită de Alexandrina Lovinescu și Petru Bejan, Studiu introductiv de Petru Bejan, Iași, Edit. Institutul European, 1993.

[7] Petru URSACHE, *Etnosofia*, Ediția a II-a, București, Edit. Paideia, 2013.

istorice comune și multimilenare. În acest sens, daco-geții și, apoi, românii au fost ajutați, încă din epocile antice, de religie, ca depozitară a învățăturilor morale[8]. Juriștii români, afirmați pe plan intern și internațional într-o neașteptată, impresionantă ținută intelectuală, făceau, sub aspect noetic, ideatic, corp comun cu simțămintele morale, justițiare, populare, afirmând preeminența justiției (dreptului rațional, principiilor morale) față de legea pozitivă (*de ordo, de nomos,* de regulă). Rațiunea și justiția, chiar și-ntr-un mediu ostil normativ (dictatorial, de regulă) trebuie să primeze. Este un ideal eminamente kantian. Aceasta este chintesența spiritului tutelar care-i unește pe acești titani ai gândirii juridice românești din deceniile de după Marea Unire; ne referim la Mircea Djuvara[9], Octavian Ionescu (marele devot al subiectivității în drept)[10], Nicolae Titulescu (kantian pacifist)[11], Vespasian V. Pella[12] (reformator reputat al dreptului internațional)[13], N.

---

[8] A.D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiana. Dacia anteromană. Dacia romană. Dacia post-romană (migrațiunile barbare)*, Vol. 1, București, Edit. Saeculum I.O, 2014, p. 94: „Întreaga viață morală a poporului geto-dac era dominată de formele religiunei, împărtășind astfel și ea caracterul general al civilizațiilor antice".

[9] Mircea DJUVARA, *Contribuție la teoria cunoașterii juridice (spiritul filosofiei kantiene și cunoașterea juridică*), București, s.n., 1942, *in integrum*, respectiv, *Teoria generală a dreptului (Enciclopedia juridică). Drept rațional, izvoare și drept pozitiv*, București, Edit. All Beck, 1999, p. 450 et sq. („Doctrina kantiană").

[10] Octavian IONESCU, *Considerațiuni asupra normei juridice*, Iași, s.n., 1933.

[11] Eduard ROSENTZVEIG, „Drumul păcii de la Immanuel Kant la Nicolae Titulescu", eseu, în www.poezie.ro, consultat la 24.I.2018: „Nicolae Titulescu este una dintre acele rara avis ale politicii românești interbelice, a filosofiei aplicate într-o agora românească – aș spune, pentru care inconsecvența dintre gândire și acțiune era unul dintre cele mai repugnabile lucruri. Perfecta subordonare a vieții de om politic în raport cu gândirea sa impresionează și amintește de unul dintre modelele sale, filosoful Immanuel Kant".

[12] Vespasian V. PELLA, *Criminalitatea colectivă a statelor și dreptul penal al viitorului*, traducere de Aurora Ciucă, Alina Gentimir, Rodica Boca, București, Edit. Hamangiu, 2017 (după *Vespasien V. Pella, La Criminalité Collective des États et le Droit Penal de L'Avenir...*, Bucharest, Imprimerie de l'Etat, 1925, p. 360, A. Ciucă, „Studiu introductiv", p. VII : „Animat de idealul stabilirii «edificiului lumii pe bazele justiției și ordinii internaționale», într-o epocă în care războiul era acceptat ca mijloc licit de soluționare a diferendelor internaționale și omenirea încerca să-și vindece profundele răni produse de prima conflagrație mondială, V.V. Pella afirma sentențios că agresiunea este o manifestare a criminalității colective a statelor". Ideea lui Pella este, evident, de sorginte jusnaturalistă, iar eșafodajul argumentativ este neo-kantian.

[13] Vespasian V. PELLA, *Reprimarea pirateriei*, Traducere, studiu introductiv și note de Aurora Ciucă, după V.V. PELLA, *La répression de la piraterie*, Académie de droit

T. Buzea[14], Dimitrie Alexandresco, Matei Cantacuzino[15], Valentin Georgescu, Eugeniu Speranția (dreptul care oglindește nu doar rațiunea și tehnica juridică, dar și „frământările și furtunile simțirii omenești")[16] etc. În lumea noastră, legile, în forma lor cutumiară (tacitul

---

international de La Haye, 1926. Vezi A. CIUCĂ, „Studiu introductiv", p. 17: „V.V. Pella a provocat o adevărată revoluție în dreptul internațional prin promovarea răspunderii penale individuale ca fundament al construirii personalității juridice internaționale a persoanei fizice. În afara răspunderii statului, afirma acesta, „pedeapsa trebuie să se întindă asupra tuturor persoanelor fizice care au concurat la pregătirea actelor criminale sau au avut inițiativa îndeplinirii lor. De aceea trebuie pedepsiți liderii politici care, prin acțiunea lor și cu bună știință au precipitat evenimentele și au ocazionat astfel un conflict armat între statul lor și alt stat" (*op. cit.*, *La criminalité...*, 1925, p. 183-184).

[14] N.T. BUZEA, *Curs de Filozofia dreptului penal*, 1931-1932, Universitatea din Iași, Facultatea de Drept, p. 350 : sinteza dintre justiția absolută, kantiană, și justiția utilitaristă ce îmbină justul și utilul: „Cu titlu de exemplu cităm, între altele, crimele pasionale, crimele de pruncucidere și de avort. Aceste crime, deși foarte aspru pedepsite de legiuitor, totuși, instinctul sau simțul popular de dreptate, exprimat, mai ales, prin verdictele juraților, care judecă aceste fapte raportându-se mai ales la semnificația lor morală, este foarte favorabilă. (...) observația este exactă pentru toate infracțiunile penale pe care legea le sancționează aspru cu închisoare și amendă, dar pe care judecătorii, exponenții moralei sociale, le pedepsesc cu neînsemnate amenzi".

[15] Matei B. CANTACUZINO, *Elementele dreptului civil*, Ediție îngrijită de Gabriela Bucur și Marian Florescu, București, Edit. All Educațional, 1998, p. 6: „Preceptele morale și normele de drept": „Spectacolul aparent al armoniei universale a naturii, care domină și învinge toate fenomenele, a fost luat de instinctele omului ca model al armoniei sociale a cărei nevoie se impune suferințelor sale (idee eminamente kantiană, n.m.), și s-a confundat cu ea, astfel că aceeași putere supranaturală care se oglindește în armonia cosmică, să apară ca impunând și normele conducătoare ale raporturilor dintre oameni. / Diferențierea dintre domeniul religiei și domeniul dreptului, care nu s-a desăvârșit nici astăzi întrucât religia n-a încetat de a fi un sprijin puternic pentru organizarea socială, a fost pregătită de filosofii Antichității și mai cu seamă prin doctrina creștină care cea dintâi a deosebit virtuțile private de virtuțile publice, punând datoriile către aproapele mai presus de datoriile cetățenești, și cu această diferențiere a corespuns deosebirea dintre, pe de o parte, *preceptele moralei,* care în evoluția socială s-au răzemat și se razămă și astăzi pe credințele religioase, și, pe de altă parte, *normele dreptului*, deosebire care e mai mult formală decât reală, mai mult externă decât internă, întrucât ambele aceste discipline derivă din conștiința omului din nevoia de reglementare și a raporturilor dintre oameni".

[16] Eugeniu SPERANȚIA, *Introducere în filosofia dreptului*, Sibiu, Edit. Cartea Românească din Cluj, 1944, p. 429, *apud* Liviu P. MARCU, „Știința dreptului și învățământul juridic" (1918-1944), în Vl. HANGA *et alii*, *op. cit*, vol. II/2, p. 437.

consimțământ popular[17] care se aplică *à la longue*[18]), încă se cântă; dreptatea se cântă, rânduielile bune ale satelor se cântă; folclorul nostru este un mare *codex* cu valențe împerecheate, laice și religioase; de-ar dispărea culegerile de legi scrise, profane, ne-am putea din nou baza, precum agatârșii predacici transilvani și moldavi[19], pe sentențiile populare cu semnificații juridico-morale și teologice sub forme consuetudinare, de obiceiuri strămoșești (*mos, mos majorum*, ce adăpostesc chintesența exigențelor strămoșilor, *mos*, de unde și *mores*, *mo*rala[20]), cântate cu *citerele* (Dio Chrisostomul, Iordanes)... Spune Aristotel, referindu-se la ei: „De ce se numește lege melodia cântată? Oare fiindcă mai înainte de cunoașterea scrisului legile se cântau, ca să nu se uite, cum obișnuiesc să facă până astăzi agatîrșii?"[21]. Aristotel simplifică prea mult. Explicația se găsește în doinele străvechi indo-europene, moștenite și de daci și păstrate intacte ca sens: „cugetări cântate"; iar legea ce-i, sau ce-ar trebui să fie ? – un înalt cuget..., mai mult sau mai puțin „cântat". Doar dacii și lituanienii (cum frumos demonstrează Hașdeu) au păstrat sensul originar al acestui termen proto-indo-european: doina - carmina - cugetare - lege...[22] Găsim o confirmare

[17] Domitius ULPIANUS, *Regulae 4*: *Mores sunt tacitus consensus populi* (...).

[18] *Ibidem*, *longa consuetudine inventeratus* (...).

[19] Constantin DANIEL, *Misteriile lui Zalmoxis*, Notă introductivă și îngrijire ediție de Ovidiu-Cristian Nedu, București, Edit. Herald, 2011, p. 125: „Regatul agatârșilor avea o structură bine întemeiată, căci poseda legi ce se cântau și se învățau pe dinafară de către tineri. Aceasta implica faptul că tinerii erau educați, începând cu o anumită vârstă de către stat, așa cum se întâmpla, de pildă, la Atena, cu efebii".

[20] Sextus Pompeius FESTUS: *Mos est institutum patrium, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum, apud* James MUIRHEAD, *Historical Introduction to the Private Law of Rome*, The third Edition, The Lawbook Exchange Ltd., Klark, New Jersey, 2009, p. 20, Nota 1: „See Voigt, XII, Tafeln, Vol. 1, Par.15, (...) Bruns, 7th ed., II, p. 14 (Cf. *Judicium de moribus mulieris*, Gaius, Institutiones, IV, 102).

[21] ARISTOTEL, *Problemata*, Sect. XIX, apud Vl. Hanga, „Dreptul geto-dac", în Vl. HANGA (coord.), Liviu P. MARCU, Valentin L. GEORGESCU et alii, *Istoria dreptului românesc* (trei vol.), Vol. I, București, Edit. Academiei de Științe Sociale și Politice, 1980, p. 60, nota 43.

[22] Bogdan P. HASDEU, *Pierit-au dacii?*, Ediție îngrijită de Grigore Brâncuș, București, Edit. Dacica, 2009, p. 260-261: „Ginta tracică, adecă fracțiunea sa dacică (...) conservă această antică semnificațiune, transmițând-o apoi românilor. Gintea persică, din contra, modifică sensul primitiv al cuvântului, schimbând pe «cântec» în «lege», după cum și latinește *carmen* «cântec» a căpătat cu timpul înțelesul de

și în scrierile oratorice ale lui Cicero[23], dar și în Cartea I din *Ab Urbe condita* a lui Titus Livius.

Gândirea sentențioasă, departe de-a fi un viciu al cunoașterii, reprezintă un apogeu al operei de afirmare prin *poiesis* și prin *autopoiesis* a unei experiențe trecute și filtrate prin totalitatea reperelor de ordin criterial. Nu fără sens a ales Julius Paulus *Prudentissimus*[24] calea maximelor edificatoare pentru a-și argumenta convingerile filosofico-juridice. De la el ne vine, de altfel, faimoasa prezumție de nevinovăție, sub străvechea formulă: *Ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat* – „Obligația de-a dovedi îi incumbă celui ce afirmă, nu celui ce neagă”; sarcina probei, altfel zis, îi revine acuzatorului sau reclamantului... Toate aceste maxime juridice, devenite principii, sunt culese în compilația celebră *Pauli sententiae (Opiniile lui Paulus*[25]*)*, în secolul III, inclusă, mai târziu, în *Digestele* justiniene. Din proto-indo-europenele *senti* și *vedi* (*Veda* - a (clar)vedea - a ști)[26] se dezvoltă, iată,

formulă judiciară: «cruciatus carmina» sau «rogationis carmen», pe când exemple contrare de trecerea logică de la «lege» spre «cântec» nu ne întâmpină nicăieri. Dacii și litvanii au fost dară, dintre toate neamurile congenere, singuri care au păstrat intactă în fond și în formă pe *daina (doina, n.m.)* una din moștenirile cele mai frumoase ale primordialei limbi ario-europee, care ne arată pe străbunii noștri comuni, cu mult înainte de cele mai vechi inscripțiuni monumentale, numind poezia «cugetare» și «viziune», după cum numeau pe Dumnezeu «luminos»”.

[23] Marcus Tullius CICERO, *Oratione pro Caelio: (...) ista sunt cruciatus carmina*..., *apud* William Duncan, Cicero´s Select Orations, Translated into English, A New Edition Corrected, New York, 1811, p. 98, note 11: „(...) *ista sunt cruciatus car mina* means here the form of words in which the law was conceived for laws and the descisions given by the magistrates are often in Roman authors styled *carmina*. Thus Livy in his first book speaking of this very law says *Lex borrendi carminis erat*...”.

[24] „Filosoful filosofilor”, prefect al Pretoriului sub admirativul său protector, împăratul Alexander Severus, unul dintre corifeii școlii de gândire proculiene din Roma Epocii Clasice și demn continuator al lui Domitius Ulpianus și Aemilius Papinianus, jurisprudenți (filosofi umaniști, stoici, ai dreptului roman) din cenaclul intelectualei împărătese Julia Domna, și, în același timp, model pentru Herennius Modestinus (unul dintre ultimii jurisprudenți, filosofi ai dreptului roman ai Epocii Clasice, înaintea „marelui deșert” postclasic...

[25] PAULUS, *Sententiae, în Justinian, Digestorum sev Pandectarum.*

[26] Michel HULIN, „Les voyants du Veda”, în Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (directeurs), *Le livre des sagesses. L´aventure spirituelle de l´humanité*, Edit. Bayard, 2005, p. 40 et sq.: ”Qui étaient les *rishis*? / Le *Veda* (litt. „Savoir”) se distingue de tout le reste de la littérature religieuse et philosophique de l´Inde

un arhaic „arhipelag” de semnificați care sugerează, împreună, justa gândire, aplicată, concentrată, scurtă (*briefly expressed thought*[27]), ușor de asimilat, ca veritabil concentrat magic de percepere corectă a unei realități difuze și halucinant de schimbătoare, de volatilă, uneori, până la evanescență, până la golire de sens, de orice sens. Corespondentul acestor “Vede” pre-brahmanice și pre-hinduse percutante, marcate de brevietate, ar putea fi materia întregului lexicon primordial, conceptual, definitoriu, suma de denumiri pentru toate ființele Creației. Această activitate „științifică” *avant la lettre*, constă în utilizarea genului proxim și a diferenței specifice (orizontala, abscisa și verticala, ordonata cunoașterii) cu acest scop de definire, de încadrare (*sententia* însemnând, în fapt, „cadru”, „limită”, încadrare, delimitare sau „definire”). Este, aceasta, de fapt, prima misiune divină stabilită pentru *Adam* (ajutat de *Eva...*) urmare, chiar, primei lor întâlniri cu *Creatorul lor și al Universului*. Cu alte cuvinte, spiritul dumnezeiesc pare că l-a conceput pe primul om, pe Adam, ca pe un veritabil savant, învățat, cărturar enciclopedist, „om de știință” (*avant la lettre*), acestuia din urmă revenindu-i, în mod esențial și particular, definirea tuturor elementelor naturale, intelectuale și a tuturor artefactelor (prin gen proxim și diferență specifică, adică tocmai

---

ancienne par son caractère révélé, ou plutôt „supra-humain” (*a-paurushatva*). Avant d´être un Livre – comme le Coran ou la Bible – il se présente comme une Parole absolue, à l´intérieur de laquelle le contenu de pensée ne se laisse pas dissocier de son expression sensible. Il s´agit d´une sorte de vibration sonore originelle, parallèle à l´émanation créatrice, et qui est censée contenir en puissance les désignations de toutes choses, avec leurs qualités et leurs relations mutuelles. Ce son (*shabda*) primordial est censé avoir été capté à l´origine des temps par des personnages situés bien au-dessus de l´humanité et appelés rishis („voyants”, clarvăzători, n.m.). *Les rishis* ne sont pas, à proprement parler, les „auteurs” du *Veda*. Leur rôle a consisté à le mettre à la portée des hommes, en scindant sa plénitude indivise en syllabes ou phonèmes, puis en combinant ces éléments pour fabriquer des mots, des phrases, des formules sacrificielles, pour aboutir finalement à l´ensemble de textes constituant ce que nous appelons le corpus védique”.

[27] „Sentence”, în *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, Adapted by H.W.Fowler and F.G.Fowler from *The Oxford Dictionary*, Third Edition, Revised by H.W.Fowler and H.G. Le Mesurier, Oxfort at the Clarendon Press, 1938, p. 1090: „(Archaic) one’s opinion for or against some course or conclusion (*my sentence is for war*); (archaic) pithy saying, briefly expressed thought, maxim, proverb, so (in common use)”.

chintesența oricărei științe) și, apoi, ordonarea conceptelor în *ordo et classis*, după legi raționale, (re)cognoscibile (în raporturi organice, sistemice, epistemice) și verificabile praxiologic (în *praxis*, atât teoretic, cât și practic)[28].

A fi „os din osul Domnului”... *ADN-ul moral* al judecății și *metanoia* ființei profane a judecătorului

A fi „os din osul Domnului” înfățișat ca *Pantocrator pe Tronul judecății*, înseamnă a-I urma principiile, a-I copia *ADN-ul moral*, în sens pur axiologic. „Chipul” se traduce prin setul juridico-moral definitoriu; nu prin semne exterioare și nici prin filiații non-meritocratice. Iar aceasta-i valabil din vremurile străvechi, cu atât mai mult cu cât, în rândul geto-dacilor[29], religia lor zalmoxiană[30] era drastic aniconică (deși influența romană extrem de puternică reclama imaginea, icoana, statuia în religia lor oficială legată de Jupiter și de Capitoliu). Vasile Pârvan remarcă acest prim paradox în raport cu semințiile trace apropiate[31].

---

[28]: „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor pe potriva lui». Și din pământ a mai zidit Domnul Dumnezeu toate fiarele câmpului și toate păsările cerului **și le-a adus la Adam ca să vadă cum le va numi. Și a pus Adam nume tuturor dobitoacelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor câmpului** (subl.m.)” (Facerea, 3, 18).

[29] Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale,* Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Edit. Humanitas, 1995, *in integrum*.

[30] Constantin C. GIURESCU, *Istoria românilor*, Vol. I, *Din cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432)*, Ediția a V-a revăzută și adăugită, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1946, (www.dacoromanica.ro), p. 108: „De fapt, Zalmoxis era numele cel mai răspândit pe care Dacii sau Geții îl dădeau zeului lor. Platon îi dă numele de Basileos Theos, adică regele zeu. Acest zeu era cerul senin, luminos. (...) Mai degrabă am fi înclinați să admitem că Dacii erau adoratorii unei singure divinități, apropiindu-se în aceasta de creștinism. *Herodot ne spune chiar că ei nici nu credeau să mai existe alt zeu în afară de al lor*”.

[31] Vasile PÂRVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Ediție îngrijită, note, comentarii și postfață de Radu Florescu, București, Edit. Meridiane, 1982, p. 349: „Nici geții nu dau chip cioplit Zeului lor, precum în general nu dăduseră frații lor indo-europeni. Dar geții par a fi fost încă mai tradiționaliști și exclusiviști ca tracii ori celții. În adevăr, aceștia, sub influența greco-romană, au reprezentat apoi, treptat-treptat, sub chipuri și chiar nume de zei sudici, pe zeii lor naționali, în specie la traci; *Zbelthiurdos*, corespunzător lui *Zalmoxis* geticul, zeul cerului și stăpânitorul trăsnetelor. Dacii, deși au stat 150 de ani sub stăpânire și ocupație foarte intensă

Judecătorul român a fost, în mod tradițional, apreciat pentru spiritul său sagace și pentru demnitatea cu care a purtat în lume, necontrafăcută, misiunea-i de pacificator. Este o misiune divină și, apoi, regală. Bunăoară, „regii geto-daci erau șefi ai justiției, iar activitatea lor politică se împletea strâns cu cea religioasă, deoarece șeful statului sau era el însuși mare preot, sau era ajutat în activitatea sa de marele pontif”[32].

A șaptea exortație cristică din *Cuvântarea de pe munte*, la ei se referă (Sf. Matei, *Evanghelia*, *Fericirile*, 5, 9: „Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema”). „Făcătorii de pace” îi disimulează pe judecători (în diferitele lor ipostaze), deoarece pacea, pentru a fi trainică, pentru a fi expresie a unei misiuni divine, trebuie să se fundamenteze pe dreptate, ceea ce înseamnă, în primul rând, echitate (*aequitas*) și legalitate (în sens de *ordo*, de ordine normativă, de totalitate a izvoarelor formale de drept, de înțelepciune aplicată). Principiile echității (*aequitas*), bunei-credințe (*bona fides*), libertății (*voluntas, libertas*, autonomia voinței) și ale misericordiei, iubirii de semeni (*officium pietatis erga proximos,* prefațator al cristicului îndemn „Iubește-ți aproapele”, extrapolat la scara umanității, chiar și la vrăjmași, la ireductibilii dușmani, la inamici[33]), principii universale care guvernează sau ar trebui să guverneze un bun act de justiție. Aceste principii întruchipează foștii *idola fori*, chipul cioplit (*pesel*) și chipul

romană și cu toate că aveau exemplul tracilor și al altor barbari adoratori de chipuri cioplite chiar acasă la ei (ca soldați, coloniști, negustori etc.), au rămas totuși *și în toată vremea romană la religia lor aniconică.* Acest fapt e cu atât mai remarcabil cu cât dacii romanizați, acceptând și religia oficială romană, dau lui *Jupiter,* zeul suprem corespunzător lui *Zalmoxis*, în reprezentări cioplite ca aceea de la Severin, un chip rustic quasi-etnografic”.

[32] Vl. HANGA, *op. cit*., p. 75.

[33] „Ați auzit că s-a spus: **Să-l iubești pe aproapele tău** (subl. trad.) și să-l urăști pe vrăjmașul tău; dar Eu vă spun: Iubiți-i pe vrăjmașii voștri, binecuvântați-i pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și face să plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți. Că dacă-i iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Oare vameșii nu fac și ei la fel? Și dacă-i îmbrățișați doar pe frații voștri, ce faceți mai mult? Oare păgânii nu fac și ei tot așa? Drept aceea, fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este!” (Matei 5, 43-48).

turnat (*massekha*), foștii patroni enigmatici sau *terafimi* biblici[34] ce încap și sub “șaua calului”. *Încap sub șaua calului*, adică sunt purtați, precum *larii și penații* salvați ai lui Anchise, tatăl lui Enea traco-troianul civilizator, de la Troia uzurpată, la *Roma albană* (re)generândă în drept și în justiție[35]. Acești „terafimi”, aceste principii, se vor “topi” mai târziu, prin efectul *apocatastazei*, în chipul *Cuvântului*, în chipul lui Dumnezeu și în chipul penetrantei „săgeți” a „arcașului” drept, unul inspirator pentru acest arcaș pe care-l numim îndeobșete judecător

---

[34] ANONIMUS, *Connaissance de la mythologie, par demandes et par réponses; Augmentée des traits d´Histoire qui ont servi de fondement à tout le système de la Fable: avec une Table très commode pour les Lecteurs*, Septième édition, Chez La Veuve Savoye, Libraire, Paris, MD.CC.LXX.VII, Avec Approbation & Privilége du Roi, pp. 72: ”Il est à présumer que les idoles que Jacob emporta de la maison de son beau-pere Laban, & que l´*Ecriture sainte* appelle Téraphim, étaient aussi des *Dieux Pénates*, du moins le mot *Téraphim* est-il traduit dans la *Vulgate* par *Idola*”. Este locul și timpul a exprima gratitudinea-mi pentru gestul nobil al bunului meu coleg de la Tribunalul Uniunii Europene de la Luxembourg, ilustrul domn profesor dr. și judecător Joseph Azizi, ce mi-a dăruit această carte cu ocazia încetării mandatului meu, la data de 26.XI.2010.

[35] *Ibidem*, p. 170-172: „Les *Dieux Pénates*, ou *Lares*, étaient les protecteurs des empires, des villes, des chemins, des maisons, & des particuliers. De-là les *Lares* publics, *Publici*, ceux de la mer, *Permarini* ; des chemins, *Viales* ; des champs, *Rurale*s ; des ennemis, *Hostiles* ; ceux des maisons particulieres, *Familiares*. On leur donnait en général le nom de *Praestites*, du mot latin *Praestare opem*. (...) Le culte qu´on leur rendait consistait à avoir leur petite figure dans le lieu le plus secret de la maison, qu´on appellait *Lararium*. (...) Les Romains les faisaient fils de *Jupiter & de Larunda* ; mais ce culte était bien antérieur à cette fable qu´ils forgerent. Il leur vint des *Phrygiens* ; car Virgile nous apprend qu´Enée eut grand soin de porter avec lui les *Dieux Pénates*, suivant l´ordre qu´il avait reçu des Destins par la bouche d´Hector : *Sacra, fuosque tibi commendat Troja Penates ; / Hos cape fatorum comites ; his moenia quaere*”. De fapt, Lui Anchise, tatăl lui Eneea și bunicul lui Ascaniu (Julius), i-a revenit ca, fugind din Troia încendiată și cucerită de grecii lui Menelau (cu Ulise în frunte, vicleanul inventator al calului troian...), să ia subsuoară cele două figuri tutelare ale Larilor și Penaților și să le poarte până la Cumae, locul decesului său în epopeea eneană, de unde au fost purtate mai departe, în *Latium*, de către Enea însuși, creatorul primei dinastii albane (la *Alba Longa*), unde l-a înscăunat pe Ascaniu (*Iuliu*), el râmânând cu prințesa Lavinia, fiica Regelui Latinus și a Amatei, aborigena sa soție. În onoarea Laviniei, a ridicat în apropierea țărmului Mării Etruscilor cetatea Lavinium. Prin acest gest, al transmutării larilor și penaților, s-a eternizat Troia, iar noua cetate eternă avea să devină Roma, acolo unde aveau să rămână Romulus și Remus, cei doi nepoți ai ultimului rege alban, Numitor. Roma a fost fondată, oficial, la 21.IV.753 *a.Cr*.

făcător de pace, după modelul sublimat în spiritul Mântuitorului. Și astfel, prin forța tradiției, dar și prin aceea a religiei vii, parcurgem întreaga sinapsă atât de necesară dintre „arc” și „săgeată”[36], dintre *Cuvântul divin,* cel încordat, *Fiu al Omului*, pregătit pentru bune făptuiri, și, trecând prin figura tutelară a Regelui, cel cu trei atribute, între care, principala, cea de judecător suprem, de titular natural, organic al Justiției, și ajungând, respectiv, la judecător (*făcător de pace*), la „săgeata purtătoare de mesaj divin” și, apoi, regal. Când românii vorbesc, în termeni populari, despre judecător ca fiind „os din osul Domnului”, ei de fapt exprimă necesitatea existenței unui raport ontologic între această funcțiune laică, de soluționare a conflictelor judiciare, de pacificare a lor și, respectiv, funcția divină esențială, aceea de perpetuare a vieții în stare de armonie personală, inter-personală și socială, prin prescrierea unui mecanism care forțează logica binară comună (principiul terțului exclus), în favoarea unei (i)logici funcționaliste, sublimată în principiul „terțului inclus”, adică, principiul judecătorului, aducătorul păcii. Este un proces psihologic ce poate fi pregătit din copilărie; în locul „chipului conflictului”, cel al lui Dumnezeu, al iubirii și păcii. Este un proces psihologic pe care-l socotea dezirabil și Sfântul Ioan Cassian[37] („cel mai mare dascăl ascet al lumii creștine”, cum a fost caracterizat), pentru a nu fi marcat spiritul nostru de imagini belicoase chiar și-n timp de adorație și de rugăciune

---

[36] Jean-Paul ROUX, *Regele. Mituri și simboluri*, Trad. A. Niculescu, s.l., Edit. Meridiane, 1998, p. 218-221: „Cuvântul însuflețește sabia. Ea are un nume: cea a lui Roland se numește Durandal, cea a lui Carol cel Mare, Joyeuse; cea a regelui Arthur, Escalibur. Prin acest nume ea trăiește, căci a numi înseamnă a da viață, iar viața sa poate fi aceea a posesorului său. Pe muntele Olimp, sabia zeului poate fi zeul însuși, la fel cum, pe pământ, sabia regelui poate fi regele însuși. (...) / Spiritul care se întrupează în armă nu o mai părăsește; altfel spus, arma nu își pierde niciodată sacralitatea. De aceea, ea trebuie să fie păstrată în patrimoniul dinastic, fiind purtată de fiecare rege, cel puțin în ziua învestiturii sale. (...) / Mai frecvent decât sabia, **arcul este arma regală prin excelență, poate pentru că forma sa amintește curcubeul, sau mai simplu cerul, și pentru că el aruncă săgețile așa cum regele își răspândește influența și locțiitorii: un arc fără săgeți și niște săgeți fără arc nu valorează nimic, așa cum nu valorează nimic un rege fără popor și un popor fără rege.** (...)” (subl.m.).

[37] Mihail DIACONESCU, *Istoria literaturii dacoromane*, București, Edit. Alcor Edimpex, 1999, p. 532.

creștine[38]. Acest salt remarcabil de la logica ancestrală, aducătoare a seducătorului mecanism magico-extatic al răzbunării private și, apoi, a legii talionului (gravată în cele mai remarcabile creații antice, de la cele mesopotamiene, hinduse, până la *Biblia* noastră și până la *Coran* etc.), la fabulosul principiu al justiției etatice, independente, neinteresate, dar necesare, ei bine, acest salt formidabil este înțeles de românii ce ilustrează spiritul profund al acestui popor în sens cât se poate de reverențios față de judecător. *Judex* este văzut ca demn purtător al unui atribut divin, conferit mai întâi regilor, apoi înalților pontifi și, natural, succesorilor lor laici (după *jus Flavianum*[39]), adică judecătorilor de scaun (de tron regal, tron al judecății, ce decorează, din fericire, și astăzi, sălile de judecată din statele civilizate în sens occidental). Prin această venerație față de judecător, ca agent al principiului intruziunii etatice, al terțului inclus, românii se plasează pe o orbită superioară de înțelegere a rosturilor lumii în sens divin, abandonând terenul seducător al magiei talionului, cu tipul caracteristic de justiție mecanică sau cvasimecanică („ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, viață pentru viață” etc. etc.), în favoarea unei justiții progresive (de la

---

[38] Sf. IOAN CASSIAN, *Conlationes, XXIV, 1*, în *Scrieri Alese*, Traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, *apud* M. Diaconescu, *op.cit*., p. 534: „Când cânt psalmi sau când mă rog pentru iertarea păcatelor, îmi amintesc de episoadele din epopei, cu eroi luptători, de parcă îi am înaintea ochilor, și de asemenea închipuiri și priveliști care mă împresoară... nu pot scăpa”.

[39] Valerius M. CIUCĂ, *Drept roman. Lecțiuni*, Vol. I., Iași, Edit. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 66: „Fapt curios la romani, ştiinţa dreptului a constituit izvor de drept încă de la începuturile activităţii pontifilor. Consultaţiile juridice ale acestora *(responsa),* inseparabile de cele religioase, constituiau adevărate taine şi doar pătura privilegiată a patricienilor putea beneficia de aceste favoruri. ***Colegiul pontifilor*** era singurul ce cunoştea: a - calendarul judiciar; b - formulele de judecată; c - obiceiurile juridice. / Acest adevărat monopol al pontifilor asupra ştiinţei dreptului a dispărut odată cu laicizarea dreptului, proces ce a debutat prin elaborarea *Legii celor XII table* (450 *a.Cr.)* şi, apoi, prin publicarea, de către Cnaeius Flavius (plebeu ajuns edil curul, fost scrib al lui Appius Claudius, arhitectul mirabilei rute *Via Appia,* simbol al civilizării Occidentului), în jurul anului 304 *a.Cr.*, a calendarului judiciar (zilele *fasti et nefasti)* şi a fomulelor de acţiuni (publicaţie cunoscută în istoria dreptului sub denumirea de *jus Flavianum).*/ Juriştii laici care au continuat aprofundarea şi aplicarea principiilor dreptului aveau o autoritate ştiinţifică, profesională nu mai puţin cotată, în acest domeniu, decât aceea a marilor pontifi”.

cea omenească la *Judecata de Apoi*, la cea divină) și, totodată, relațională, concentrată nu doar pe efecte, ci și pe persoane și pe fapte. Această complexitate factuală și psihologică este, încă, foarte dificil de înțeles chiar în cadrul civilizațiilor avansate tehnologic de astăzi. De aici, până la altă exortație cristică inserată în același capitol al *Fericirilor*, în care Mântuitorul face apologia dezavuării complete a unui conflict în derulare sau doar potențial prin emascularea cauzelor, motivațiilor delictuale, cred, va fi un subiect ce va ocaziona, încă, multe reflecții, meditații, înainte de rafinarea unui concept juridic ce-ar putea conține întreaga substanță ontologică a expresiei „Întoarceți și celălalt obraz” (Matei 5, 39)[40]. Nu spun că nu s-a avansat pe această direcție, cel puțin în areal teoretic, doctrinar, unde întâlnim destule opere juridice valoroase în noul domeniu de cercetare științifică, acela al **victimologiei**.

A-ți fi primul judecător

Judecata terțului începe, sau ar trebui să înceapă cu tine însuți. Scrupulele, sentimentul de rușine, de timorare și de pudoare și tot ansamblul psihologic ce derivă din aceste bune premise ale onorabilității, sunt precondiții pentru judecarea oamenilor. Acestor precondiții le cer imperios românii, prin forța tradiției, să răspundă pozitiv judecătorii și cei asimilați lor. Atât cei ce izvodesc justiție distributivă (a onorurilor, pe tradiție aristotelică[41], cum ar fi toți nomoteții, creatorii de norme juridice), cât și cei ce dau naștere justiției comutative (relaționale), în primul rând judecătorii în mod instituțional determinați, dar și asimilații lor, pe paliere diferite ale judecăților lor (incluzând procurorii, avocații, notarii, funcționarii publici etc.). Din precondiția nobiliară pentru a deveni ”jude

[40] „Ați auzit că s-a spus: Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte; Eu însă vă spun: Nu stați împotriva celui rău” (Matei, 5.38). A nu-l întâmpina pe cel rău cu rău, cu gând de răzbunare, așa cum prevedea legea talionului la care Se referea Iisus; porunca nu exclude atitudinea demnă față de omul rău – vezi Ioan, 18, 22 – sau combaterea răului din lume; „iar celui ce te lovește peste obrazul drept, întoarce-i-l și pe celălalt. Celui ce vrea să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; și celui ce vrea să se împrumute de la tine, nu-i întoarce spatele” (Matei 5, 39-40).

[41] Aristotel, *Etica nicomahică*.

al nobililor”[42], ne-a mai rămas, până astăzi, precondiția gradului superior pentru a fi judecător militar al gradelor inferioare. În plan moral, am rezuma ideea de precondiție judiciară, extrapolând-o la actele administrative, de organizare și conducere a comunităților, la o expresie cu valoare de exortație: ”Poartă-te ca un nobil de vrei să conduci, să ghidezi în administrație, ca primar, și să «judeci» oameni nobili!”... Toți trebuie să probeze măsura justă în judecățile lor (*Est modus in rebus*). ”Deasupra judecătorului, în registru mitologic antic, planează mereu volatilitățile unei *Nemesis* neîndurătoare. Când face dreptate după principiul echității și cu arta maestrului judecății, cu sagacitate și sete de înțelepciune, *Nemesis* îi surâde și-l călăuzește spre fericirea misiunii fără știrbire îndeplinite; în caz contrar, *Nemesis* îi oferă cupa suferinței neacceptării socialmente a judecății sale. În creștinism, acest *memento* poartă semnătura înțelepciunii lui Isus Cristos, prin pana Sfântului evanghelist Matei: *In quo enim judicio judicaveritis, judicabimini*”[43] („Nu judecați, ca să nu fiți judecați; căci cu judecata cu care judecați, cu aceea veți fi judecați; și cu măsura cu care măsurați, cu aceea vi se va măsura”)[44]. A ierta din tot sufletul înseamnă a-ți fi primul judecător. Cel ce-ți greșește actualizează, de fapt, fapta-ți de-a-i greși tu altuia... Un călugăr cistercian, abordând chiar tema sensibilă a terorismului contemporan, mi-a revelat recent acest străvechi adevăr creștin, prin al său *Testament spirituel* ce relevă un transumanism viu, plin de înțelepciune cristică și de har[45].

---

[42] Nicolae IORGA, *Istoria Românilor. Vol. III. Ctitorii*, Volum îngrijit de Victor Spinei, Text stabilit, note, comentarii și postfață de Victor Spinei, Addenda de Costică Asăvoaie, Indice de Sorin Iftimi și Victor Spinei, București, Edit. Enciclopedică, 1993, p. 269: „Supt el stăteau unguri, ca Paul de «Chiapy» și Valentin de «Ihul», viceșpani la Caraș, având lângă dânșii și obișnuiți «juzi ai nobililor»: ei corespondau direct cu Sigismund. Nobilii români din aceste părți (bănățene, n.m.), chenezi, se luptară și în Bosnia, ca Dionisie Ciucă, și căpătau pentru aceea privilegii de la rege”.

[43] Valerius M. CIUCĂ, în Gheorghe SCRIPCARU, Aurora CIUCĂ, Valerius M. CIUCĂ, Călin SCRIPCARU, *Deontologie judiciară. Syllabus*, Iași, Edit. Sedcom Libris, 2010, p. 21.

[44] Matei 7, 2, („Judecarea fratelui. Puterea stăruinței în rugăciune. Cele două căi. Ferirea de profeții mincinoși. Cele două temelii”).

[45] Christian de CHERGÉ, „Testament spirituel. Pardonner de tout coeur”, „Compassion, amour du prochain, action sur le monde”, în Frédérique LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (sous leur direction), Le livre des sagesses. L´aventure spirituelle de l´Humanité, Paris, Edit. Bayard, 2005, p. 1547 et sq. : „Ma vie n´a pa plus de prix qu´une autre. Elle n´en a pas moins non plus. En tout cas, elle n´a pas l´innocence de

Concepția de mai sus este străveche și a fost deseori ilustrată de sentenții memorabile, precum aceasta, a lui Publius Vergilius Maro[46], în *Eneida* sa: *Ubi non est pudor* / *nec cura iuris sanctitas pietas fides*, / *instabile regnum est* („Acolo unde nu există conștiință, grijă pentru drept, puritate, petate, loialitate, puterea regală este instabilă")[47]. La fel, Seneca : *Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor* („Actele pe care legea nu le interzice sunt interzise de conștiința morală")[48]. Nici Cicero nu ignoră subiectul: „Unde există temere, există pudoare, rușine; unde există rușine, există onoare" (*Ubi timor ibi pudor, ubi pudor ibi honor)*[49].

În cultura populară românească și-n literatura cultă tema onorabilității născute din modestie, scrupule, plecând de la temerea de-a nu greși, de la un necesar și minim spirit poltron, anxietatea în fața spectrului de-a-l judeca greșit pe semenul tău (judecata în sine este un act riscant ce trebuie lustrat prin litanii chiar, după modelul antic din vechile *Pandecte* – „Rugăciunea unui judecător"[50]) este o temă

l´enfance. J´ai suffisament vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément". Și, în fața teroristului ce l-ar fi ucis, o ultimă rugăciune pentru sufletul lui, cu care se termină *Testamentul spiritual*: „Et toi aussi, l´ami de la dernière minute, qui n´aura pas su ce que tu faisais (*Iartă-i Doamne că nu știu ce fac*..., n.m.). Oui, pour toi aussi je le veux, ce MERCI, et cet „A-DIEU" en-visagé de toi. Et qu´il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s´il plaît à Dieu, notre Pêre à tous deux. AMEN! Inch Allah! Thibhirine, 1.I.1994"

46 Jean-François THOMAS, *Déshonneur Et Honte en Latin: Étude Sémantique,* s.l., Edit. Peeters, 2007, p. 354, nota 99: „Là où il n'y a pas de conscience, souci du droit, pureté, piet , loyauté, le pouvoir royal est instable" (trad. F.-R. Chaumartin).

47 VERGILIUS, *Aeneis*, 215-217.

48 J.-F. THOMAS, *op. cit*., p. 354, nota 100: Sénèque, *Troades*, 334: Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor « *Des actes que la loi n'interdit pas, la conscience* morale interdit de les commettre» (trad. F.-R. Chaumartin).

49 Marcus Tullius CICERO, *Ubi timor ibi pudor, ubi pudor ibi honor*.

50 Valerius M. CIUCĂ, Reproducere în Gheorghe SCRIPCARU, Aurora CIUCĂ et alii, *op. cit.*, *Deontologia...*, 2010, p. 92-94: „Doamne! Eu sunt unica fiinţă pe lume căreia Tu I-ai dat o părticică din atotputernicia Ta: puterea de a condamna sau a achita pe semenii mei. / În faţa mea, persoanele se înclină; la cuvântul meu ele aleargă; la vorbele mele ele ascultă; poruncilor mele ele se supun; la sfaturile mele ele se împacă, se despart sau îşi părăsesc bunurile lor. / La un semn al meu, uşile închisorilor se închid, în urma condamnatului, sau se deschid pentru libertate. Sentinţa mea poate schimba sărăcia în belşug şi bogăţia în mizerie. De hotărârea mea depinde destinul multor vieţi. Înţelepţi sau ignoranţi, bogaţi sau săraci, bărbaţi

redundantă. Sentențiile populare românești sunt multiple în acest sens. Iată: „Întăi judecă-te pe tine și abia apoi pe mine!”; „Cine are timp de judecată nu mai are timp de iubit”; „E prea ușor a-i judeca pe alții...” ; „Înțeleptul se judecă singur”; „Decât o judecată dreaptă, mai bine o înțelegere strâmbă”. Această viziune pragmatică este bine ilustrată în

---

sau femei, cei care se vor naşte, copiii, tinerii, nebunii şi muribunzii, toţi sunt supuşi, de la naştere până la moarte, legii pe care eu o reprezint şi justiţiei pe care eu o simbolizez. / Ce grea şi teribilă povară ai pus, Doamne, pe umerii mei! Ajută-mă Doamne, ca eu să fiu vrednic de această înaltă misiune. / Măreţia acestui oficiu să nu mă ispitească. Orgoliul sau mândria să nu mă cuprindă. Tentaţia să nu mă atragă. Onorurile să nu mă încânte şi măririle deşarte să nu mă încurajeze. / Unge, Doamne, mâinile mele; încununează fruntea mea, o Duh al meu, pentru ca să fiu misterul dreptăţii, pe care tu ai creat-o, pentru societatea oamenilor. Fă din toga mea o manta incoruptibilă! / Pana mea să nu fie pumnal care răneşte, ci săgeata care indică traiectoria Legii, pe drumul justiţiei. / Ajută-mă Doamne! Fă-mă ca să fiu drept şi hotărât,. Cinstit şi curat, moderat şi blând, deschis şi umilit. Să fie necruţător faţă de greşeli, dar înţelegător cu cei care greşesc. Prieten al adevărului şi ghid pentru cei ce-l caută. Să fiu cel ce aplică legea, dar înainte de toate, acela care o împlineşte. Nu-mi permite niciodată să-mi spăl mâinile ca Pilat, în faţa nevinovăţiei şi nici să arunc ca Irod, pe umerii celui batjocorit, haina de ruşine. Să nu mă tem de Cezar, de împărat şi nici de frica lui să întreb poporul: Baraba sau Iisus? / Verdictul meu să nu fie o anatemă dureroasă, ci un mesaj care regenerează, un cuvând care reconfortează, lumina care clarifică, apa care spală, sămânţa care încolţeşte, floarea care ţâşneşte din amărăciunea unei inimi umane. Sentinţa mea să poată aduce uşurare celui mâhnit şi curaj celui persecutat. Ea să sece lacrimile văduvei şi să înceteze plânsul orfanilor. Iar când vor trece prin faţa scaunului de judecată pe care eu şed, zdrenţăroșii, mizerabilii, dezmoşteniţii, fără credinţă şi fără nici o speranţă în oameni; călcaţi în picioare, alungaţi, chinuiţi, a căror gură salivează, fără a avea pâine ca să mănânce, a căror faţă se spală cu lacrimi de durere, de umilinţă şi de dispreţ, Ajută-mă, Doamne, să alin foamea şi să astâmpăr setea lor, după dreptate. Ajută-mă Doamne! / Când momentele din viaţa mea vor fi umbrite, când spini şi pălămidă îmi vor răni picioarele, când răutatea oamenilor va fi mare, când flăcările urii se vor aprinde şi pumnul se va ridica să lovească; când machiavelismul şi înşelăciunea se vor introduce în locul Binelui şi vor răsturna legile raţiunii; când ispita va întuneca gândirea mea şi va tulbura simţurile mele, ajută-mă, Doamne! / Când mă voi frământa în nesiguranţă, luminează-mi mintea; când voi ezita să iau o hotărâre, însufleţeşte-mă; când voi fi descurajat, întăreşte-mă, când voi cădea, ridică-mă! / Şi, în sfârşit, când într-o zi, voi muri, atunci ca acuzat, va trebui să apar, în Augusta Ta faţă pentru ultima judecată, priveşte cu milă spre mine. / Pronunţă, Doamne, sentinţa Ta! / Judecă-mă ca Dumnezeu! / Eu am judecat ca om.” În sfârșit, în spirit anecdotic, în mandatu-mi de judecător european la Luxembourg, țineam permanent, lângă calculator, în formă imprimată și plastifiată această capodoperă antică a litaniilor devoționale debordând de sagacitate...

opera lui Anton Pann, *Povestea vorbii*, un adevărat compendiu al spiritului moral al poporului român. Iată, spre ilustrare, câteva exemple : „Judecata e în capul omului. / De aceea zice: Pune-ți căciula înainte și te judecă singur. / Că / Judecătorul când ț-e potrivnic, cu cine o să te judeci ? / Dacă va, și / Face hatârul corbului ca să învinovățească porumbu. / Și / Cine plânge înaintea judecății își pierde lacrămile. (...) Șchiopătura oilor e bucuria lupilor. / Pentru că / Lupii totdeauna se bucură în timp de furtună. / Că / Două oau când se ciocnesc, unul trebuie să se spargă. (...) Bogatul greșește și săracul cere iertăciune. / Deși / Dreptatea iese ca untdelemnul deasupra apei. / Dar / Mai bine o învoială strâmbă, decât o judecată dreaptă. Căci / Dreptul totdauna umblă cu capul spart. / Ș-apoi / Cine ț-a scos ochii? – Frate-meu. – D-aceea ț-a scos așa adânc. / Povestea ăluia: / Țiganul când a ajuns împărat / Întâi pe tatăl său a spânzurat. / Că prieteșugul judecătorului e pe genuche. / Dar însă / Corb la corb nu scoate ochii. (...) Carte nu știe, dar calcă popește. (...) Că rareori / Buturuga mică răstoarnă carul mare. / Ci mai bine / Fă-te cu dracu tovaroș, până treci puntea. / Și / Zi că laptele e negru. / Decât să strigi: / Cu judecata, nu cu lopata. / Adevărat, / E știută că pricina nu ajută. / Dar / În țara orbilor cel cu un ochi e împărat. / De multe ori, / Rămâi bătut, ocărât și cu banii dați”[51].

Colecției sale de zicători, de proverbe și sentenții populare, Anton Pann îi adaugă două „povești ale vorbei”, povești cu tâlc, ce le rafinează în stil poetic și le prezintă chintesența morală ca-ntr-o veritabilă exemplificare de *ahadith*-uri din cultura juridică islamică a Sunnei (*Sunnah*)[52]. Același spirit sfătos, paternalist, influență clară a

---

[51] Anton PANN, *Povestea vorbii*, „Despre pricini de judecăți”, după *Culegere de Proverburi sau Povestea Vorbii – De prin lume adunate și iarăși la lume date* (3 vol., București, 1852-1853, în tipografia lui Anton Pann), Text stabilit și glosar de I. Fischer, Precuvântare de Ion Roman, Ilustrații de Eugen Taru, s.l., Edit. de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 282-284.

[52] Fridjof SCHUON, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Traducere de Anca Manolescu, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 107-110: “*Cărţii* (*Kitāb*) *lui Dumnezeu* (*Coranul*, n.n.) i se alătură «*Practica*» (*Sunnah*) Profetului. E adevărat că, în ce îl priveşte, *Coranul* vorbeşte despre *Sunna lui Allah*, înţelegând prin ea principiile de acţiune ale lui Dumnezeu asupra oamenilor; tradiţia însă a rezervat acest cuvânt pentru modul de a acţiona, pentru obiceiurile sau pildele lui Mohamed. Aceste precedente constituie norma, la toate nivelurile, a vieţii musulmane. *Sunna* comportă mai multe dimensiuni: fizică,

creştinismului originar, marcat de faimoasele, fabuloasele parabole ale Mântuitorului, dar și de spiritul antic venind din cultura daco-romană (detașată de *theora*, foarte apropiată de *praxis, de pragma*, de *exemplum*, după al lui Seneca dicton: *Longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla*[53]), același spirit, observăm, se oglindește și-n tardiva literatură islamică a *Sunnei*, precum, și mai târziu, în secolul XIII, în apreciata literatură moralizatoare, scrisă aparent pentru copii, în jurul fabulosului personaj, învățătorul cu al său eponim turcesc, Nasreddin *Hoca* (cunoscut ca Nastratin Hogea în cultura română)[54].

morală, socială, spirituală şi altele (...) *Sunna* morală sau socială constituie, fundamental, o adecvare fie directă, fie indirectă a voinţei la norma umană; (...) *Sunna* mediană îl împiedică pe omul obişnuit să fie o fiară şi să-şi piardă sufletul, dar îl mai poate împiedica pe omul de elită să depăşească formele şi să realizeze Esenţa".

[53] Seneca, „Lungă-i calea (înțelegerii, n.m.) prin precepte, scurtă și eficace prin exemple"...

[54] Valerius M. Ciucă, *Lecții de drept privat comparat. O introducere în hermeneutica organică a dreptului privat comparat,* Vol. I, Ediția a II-a – addenda, corrigenda et incrementa, Edit. Fundației Academice AXIS, Iași, 2005, p. 294-295: „*Sunnah* sau marea paradigmă, marele model de viaţă al Profetului, supremul exemplu practic al existenţei mahomedanului care ar trebui să-i ofere (spre deosebire de *Coran*, ce cuprinde principii ordonatoare) sursa detaliilor (nu în sens civilist, european, de excepţii), a precizărilor exemplificatoare, precum o colecţie de întâmplări moralizatoare şi de expresii edificatoare ca aceea a legendarului învăţător Nastratin Hogea. / În acest *corpus* de tradiţii istorice (*hadith*), toate puse pe seama profetului Mahomed (văzut precum un mare teocrat, un guru sau rege taumaturg), sunt exploatate acţiunile practice ale profetului, proverbele, zicătorile şi expresiile apoftegmatice, de spirit ale sale ori, doar, faptele şi ideile altora care-au primit aprobarea sa, ca pe o benedicţiune în sens creştinesc. / Evlavia şi sacrificiile sale (greu de înţeles de europenii care nu pot asimila căsătoria „şi mai ales poligamia"(Fr. SCHUON, *cit. supra*, p. 117) cu spiritul ascetic; dimpotrivă; dar, alţii, pe drept cuvânt consideră că "viaţa conjugală nu atenuează rigorile sărăciei, privegherilor şi posturilor, nu le face nici mai uşoare nici mai agreabile", Fr. Schuon, idem) descrise în *Sunnah* ca fiind consubstanţiale cu propriul său suflet, s-au impregnat adânc în mintea şi atitudinile fidelilor musulmani ce cred în ele ca în adevărate tradiţii (*hadith*)". A se vedea și Fritjof Schuon, *op. cit.*, p. 117, unde inserează şi următoarea notă subsolică: "În ce priveşte Islamul în general, se pierde prea uşor din vedere că interdicţia băuturilor fermentate a însemnat un sacrificiu incontestabil pentru vechii arabi – şi pentru celelalte popoare islamizate – care cunoşteau toate vinul. Ramadanul nu este nici el un lucru plăcut, ceea ce e valabil şi pentru practica obişnuită – adeseori nocturnă- a rugăciunii; e cert că Islamul nu s-a impus prin facilitatea practicilor sale. – În primele noastre popasuri în oraşe arabe,

Anton Pann, având vocația umanismului deschis mai mult către consens și negociere, către mediere și înțelegere decât către confruntare și proces, cu talentu-i literar ce ne oferă forme ”catenate”, pline de falduri, zicerilor sentențioase, reușește să scoată în relief valoarea sapiențială a proverbelor și a maximelor care fac apologia spiritului amiabil și compromisoriu în rezolvarea pricinilor noastre.

Spre exemplificare: „Primăvara într-un nuc, / Stând și cucuind un cuc, / Doi proști cum îl asculta, / Porniră a se certa; / Pe unu-l chema Pălmuș / Și pe cellalt Ciomăguș / Pălmuș privind la cuc sus / Și văzându-l spre el pus, / Zise : „Or văzuși tu, mă, / Că cucu mie-mi cântă ?” / Ciomăguș zise : „Minți tu, / Că cucu-n nuc cum stătu / La mine-ntâi se uită / Ș-apoi atuncea cântă”. (...) (după ce au mituit un zapciu pentru a le face dreptate, primesc următorul verdict, n.m.) „Zapciul puțin mișcând / Și genunchiul ardicând, / Supt saltea le-a arătat / Banii ce i-a fost ei dat, / Zicând : „Și un ș-alt mințiți / Și ca nebuni vă sfădiți, / Că cucul, șă știți curat, / Numai mie mi-a cântat; / Și voi, zic, vă împăcați, / C-apoi iau gârbaciul meu / Și vă împac cum știu eu”[55].

A doua poveste a vorbii, sub forma unei fabule *à la La Fontaine*, sau, mai bine, sub amprenta fabulistului basarabean, orheeanul Alexandru Donici al nostru, pare și mai sugestivă pentru ideea de primire cu parcimonie a spiritului conflictual și prodig al procesului, în favoarea deschiderii către rezolvare amiabilă a unui conflict juridic. Iată: „Două pisici dintr-o casă, surori, frați vei să le zici, / În cămară după masă intrând ca niște pisici, mirosiră, cotiliră[56] din taler în taleraș / Ș-ntre altele găsiră și o felie de caș. / Sar amândouă dodată, asupra-i se grămădesc, / Pentru el vor să se bată, fac gură, se gâlcevesc”. (...) (neînțelegându-se asupra partajului, apelează la un motan, ca la un terț judecător, n.m.) : „Cotoiul ca un cu minte, le-a zis: «Nu vă mai certați / Ce folos mii de cuvinte ? eu știu cum vă împăcaț: / Care le împacă toate e cumpăna pe pământ, / Și împotriva-i nu poate nimeni să zică cuvânt». (...) Apoi iar și iar și iară, când aci, când colea greu, / Vrând lor rău să nu le pară, el a

---

am fost impresionaţi de atmosfera austeră, sepulcrală chiar: un soi de alb deşertic îşi întindea linţoliul peste oameni şi case; pretutindeni se simţea rugăciunea şi moartea. Sunt semnele incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului”.

[55] Anton PANN, *op. cit.*, p. 284-285.

[56] „Cotrobăiră, scotociră”. Explicația se găsește în nota de subsol a ediției din 1975 aceleași opere, București, Edit. Minerva, p. 330.

mușcat tot mereu, / Pân´ să sătură pe sine și lăsă părțile mici; / Atunci le potrivi bine și le dete la pisici. / Ele dar silite fură astfel a se mulțămi, / Dacă minte nu avură singure a-l împărți”[57].

Lecția populară este clară: oricât de aspră ar fi soarta, nu te pripi cu judecata și, mai ales, cu luarea unei decizii. Nu fi impulsiv în alegerea unei căi confruntaționale, mai ales atunci când intrigantul, ticluitorul de cabale, creatorul de *fake news*, cum se tot spune acum, „Diavolul”, cum îl numește poporul român, este cel ce-ți întinde capcana impulsivității adversariale... O frumoasă povestire reluată și de Creangă („Mânia de seară să o lași pe a doua zi” și „Mânia pierde omenia”, „nefiind un sfetnic bun”), pusă pe seama unui tipar hagiografic al vieții pământești ce ilustrează foarte potrivit consecințele nefaste ale impulsivității, visceralității, setei de judecată rapidă și de condamnare și mai rapidă, toate urzite diavolește de maleficii intriganți[58].

Tradiția străveche ne oferă și o soluție perenă pentru rezolvarea extrajudiciară a raporturilor conflictuale din societatea românească. *Apelul la un moș*. Acest *apel la moși* este o veritabilă instituție în secolele de demult, din perioada Daciei Romane, ca urmare a disimulării *cultului zalmoxian* (un cult ce exaltă, cum însuși Herodot ne indică, ideea de *pitagoreic prestigiu*[59] al „bătrânului zeu” - *zal, deus + mox,*

---

[57] Anton Pann, *op.cit*., p. 286-287.

[58] Tudor PAMFILE, *op.cit*, p. 434-435, nota 1: „E vorba de unul care a dat doi galbeni pentru două sfaturi bătrânești, din care unul era acesta: «Mânia de seară să o lași pe a doua zi». Omul se întorcea acasă după o îndelungată lipsă. Merge și ajunge acasă noaptea târziu. Prubuluiește el cam unde era casa lui și intră în ogradă. Vede la fereastră lumină. Descalecă și se uită pe fereastră. Dar femeia lui rămăsese, când l-a robit pe dânsul, grea, și avea acum un băietan, flăcău în tot locul; și numai bine atunci flăcăul se la. – Iote, s-a și măritat, - își zise el cu ciudă și se duce la cal să ia un pistol să o împuște și pe dânsa și pe bărbatu-său. / Dar, pesemne, Dumnezeu i-a dat în gând *ca să-l ferească de păcat*; și-a adus aminte de vorba bătrânului celuia... Și se duce la un frate al lui. Acolo află că acela-i băietul lui, iar femeia i-a rămas credincioasă... Cu toate că Diavolul lipsește aici, el se întrevede în vorbele: ca să-l ferească de păcat, - lucru la care numai Diavolul împinge pe om”.

[59] Herodotus, *Istorii*, IV, 93-96, Ed. Firmin Didot, Paris, 1887, prin C. Műller, *apud* Alexandru Philippide, *Originea românilor*, Ediție de Roxana Vieru, Prefață de Carmen-Gabriela Pamfil, Iași, Edit. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 153: „(...) acest *Zalmoxis*, științor cum era de chipul de a trăi ionian (la Samos, n.m.) și de obiceiuri mai delicate decât cele ale tracilor, deoarece trăise printre greci și încă pe lângă unul din cei mai distinși înțelepți ai grecilor, pe lângă Pitagora, și-a făcut o

mos, mos majorum[60]) în culte familiale, locale, dacice, concurente cu larii, penații și zeii mani, locali, familiali, cu *patres familiis* (un fel de „regi" ai familiilor, de conducători economici, de *pontifi* și de *judecători* ai familiilor) ai romanilor. Apelul la *moșii* familiilor sau ai satelor, ai cătunelor s-a generalizat. Prestigiul imens al *moșilor* a făcut ca chiar termenul ca atare să fie utilizat pentru desemnarea „clasei de mijloc țărănești" (*avant la lettre*) în Evul Mediu românesc. Ne referim la clasa țăranilor liberi, statornici, moștenitori devălmași ai unui îndepărtat străbun comun în satele devălmașe (cu o natură juridică *de-a valma*)[61]. Sunt sate ale *moșnenilor, moștenilor* munteni (de la care, de exemplu, Mihai Viteazul, atât ca boier, dar mai ales ca prim domn unificator al românilor, a cumpărat numeroase sate, *rumânizându-le*)[62], ale *răzeșilor,*

odaie, în care primea și ospăta pe fruntașii concetățenilor săi și-i învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora nu vor muri, ci vor merge într-un loc unde vor trăi veșnic și vor avea toate bunătățile.

[60] Sr. C.I. ISTRATI, „Viața și opera lui Nicola Densușianu. Însemnătatea Daciei preistorice", în Nicolae DENSUȘIANU, *Dacia preistorică*, Prefață de Dr. C.I. Istrati, București, Institutul de Arte Grafice, 1913, Reproducere în facsimil, București, Edit. Artemis, 2015, p. LVIII-LXIX: „*Zalmoxis = Saturnus senex* = Zeul-moș, căci „*Ζąλ* în limba Dacilor, după sens și formă ni se prezentă astfel ca identic cu terminul „*zeu*" în limba română, iar *μοζ* este *cuvântul nostru "moș" în limba priscă latină* ***majus***, *iar la Osei* ***maesius*** *și* ***moesius***. *In fine mai există la triburile pelasge din Italia și o formă poporală (anteromană) de „moș" cu înțelesul de* ***memoria veterum***." Iar: „Din punctul de vedere al etimologiei și al sensului cuvântul *Zal-mox-is* în limba Dacilor nu însemna altceva decât *Zeul-moș*. Finalul ις reprezentă aici ca și în alte cazuri analoage numai un simplu sufix grecesc. „De fapt, limba Geților și a Dacilor avea un caracter *proto-latin*; ea forma numai un ram sau un dialect particular rustic al limbii pelasge".

[61] Dumitru DRĂGHICESCU, *Din psichologia poporului român (Introducere),* București, Librăria Leon Alcalay, 1907, în ediția din 1996, cu Studiu introductiv de Virgil Constantinescu-Galiceni, Îngrijire de ediție și note de Elisabeta Simion, Edit. Albatros, p. 319: "Care este natura proprietății câștigate prin cumpărături? Moșnenii și răzeșii, adeseori chiar dintre cnezi și boieri, ajunseră, cu timpul, din pricina relei stări generale a țării, să fie nevoiți a se vinde cu ocinile sau velnițele lor vreunui boier și să se facă vecini. (...) Asemenea cazuri sunt multe la Mihai Viteazul (Nădejde). Satele, cnezii, boierii nevoiți să-și vândă moșiile "dau proprietatea rezervându-și însă posesiunea de fapt a unei părți de pământ trebuincioasă pentru existență" (C. Dissescu, *Condiția proprietății în România*, 1889, p. 9). În schimbul acestei protecții și scutiri, moșnenii... aveau să plătească cumpărătorului lor anume dijmă sau să-i facă servicii".

[62] Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, Ediția a II-a, revăzută și

moșanilor moldoveni și ale *moșneilor* transilvăneni. Cu toții sunt prestigioși sub aspectul proprietăților, fiind titulari de *moșie*, chiar dacă nu *moșieri*, fiind izvoditori de *moșteniri, de moștenire.* În cazul *moșnencelor*, patronând, precum în timpuri imemoriale, androginul *daimon Zamolxis* (*Zeița Mamă*)[63], *moșirile, moșind* chiar (*maietutica* socratică...), fiind *moașe,* prestigiul sporește[64]. Unele concepte derivate au dobândit chiar, prin eponimizare, rolul de denumire a colectivităților locale și devălmașe, acolo unde prefixul *moș* este sugestiv[65]. Stră-*moș* (cu *moș* în sufix) este, de asemenea, sugestiv.

---

adăugită, București, Edit. Univers Enciclopedic, 1999, p. 122-123: „Pentru a înțelege ascensiunea lui Mihai trebuie avută în vedere situația sa materială: domnul celei dintâi uniri a fost un ”moșneanofag”, un înghițitor avid al stăpânirii de pământ țărănesc. / Ion Donat, care a studiat cel mai atent domeniul lui Mihai Viteazul, a făcut constatări relevante asupra mărimii și structurii acestui domeniu (...); Domeniul de boier al lui Mihai Viteazul: 28 sate cumpărate de la moșneni; (...) Sate cumpărate de Mihai Viteazul ca domn: (...) 113 sate cumpărate de la moșneni”.

[63] Dan OLTEAN, *Religia dacilor*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Deva, 2014, p. 661: „Singura explicație plauzibilă pentru care scriitorii antici utilizează forma de *Zalmoxis*, dar și pe cea de *Zamolxis*, pentru care limbile traco-dacice păstrează terminologia *moș-moașă* și pentru care *Moș Crăciun* este însoțit de *Moașa Crăciuneasă* este că toate aceste moșteniri provin de la *daimon*-ul androgin *Zalmoxis-Zamolxis*. *Zalmoxis* este *Zeul-Moș*, iar *Zamolxis* este *Zeița-Moașă*. Scriitorul Mnaseas din sec. II î.Cr. scrie că „geții cinstesc pe *Cronos*, numindu-l *Zalmoxis*”, or *Cronos* în mitologia greco-romană nu este nimeni altul decât *Zeul-Moș*. Apoi, Diodor din Sicilia (*Bibl. Istorică*, 1, 94, 2) afirma că *daimon*-ului get „legile i le dăduse *Hestia*, zeitatea lor”. Faptul că *Zalmoxis* este identificat cu *Cronos* și că poate intra în legături cu *Hestia* nu probează decât aspectul androgin al *daimon*-ului slăvit de geți”.

[64] *Ibidem*. „La români moșul se retrage din fața lui *Dominus-Deus*, dar se menține la nivelul aspectelor strict familiale, iar moașa coboară și ea de la locul rezervat *Dianei* și sărbătorilor legate de cultul ei (*Sânzienele*), dar patronează pe mai departe cultele familiale axate mai ales pe naștere. Moșul și moașa ocupă în satele românești locul secund după preot și după *Dominus-Deus* (*Domnul-Dumnezeu*, n.m.). Moșul are în vedere regimul proprietății și aplanează prin înțelepciunea sa principalele conflicte în cadrul satului, iar moașa asigură perpetuarea în bune condiții a descendenților. Alături de personaje biblice cum sunt *Moș Adam* și *Moașa Eva* sau de divinitatea necreștină care este Moșul Pădurii, îi găsim în mitologia românească pe *Moș Crăciun* și pe *Moașa Crăciuneasa*”.

[65] *Exempli gratia*: *Moș*oaia, comună și sat argeșene ; satul *Moș*neni, comuna 23 August, din județul Constanța; comuna *Moș*na de Iași, pe răurile *Moș*na și *Moș*nișoara; comuna și satul *Moș*na de Sibiu ; satul *Moș*na din Dolj; *Moacș*a (sugerând „oamenii liberi”), județul Covasna; *Moș*unii și râul omonim din Mureș; satul *Răz*eșu din

Sfatul Bătrânilor, sau *Ceata de Bătrâni*, cu judecata sa ce, în zorii feudalismului putea ajunge până la condamnarea unui infractor chiar cu pedeapsa capitală, reprezintă forme de conducere colectivă specifice satelor românești până la reformele juridice inițiate de domnitorul Alexandru Ioan Cuza. Dacă astăzi ar exista, în condiții, firește, adaptate reglementărilor statale fundamentale, cred că multe dintre tensiunile din comunitățile rurale și din micile localități citadine ar putea fi mai trainic soluționate deoarece, cred, prestigiul este prin el însuși generator de putere (pe când, deseori, puterea pură spulberă chiar și un înalt prestigiu...). La urma urmei, ce este acela un *senat* (*senatus*, adunarea celor *senecti*)? – Un sfat al celor bătrâni și virtuoși, o instituție antică (sub forma *Senatus Populusque Romanus, S.P.Q.R.*, introdusă prin *Constitutio Valeriana* din 509 *a.Cr*., fiind cea mai veche instituție politică europeană, cu peste două milenii și jumătate de ani de existență). Iar aceasta n-a fost o invenție romană ci una lacedemoniană, Licurg[66], regele reformator al

Bacău; comuna Pripiceni-*Răz*eși din Rezina Basarabiei ; *Răz*enii Ialovenilor din Basarabia, baștină a lui Ion Inculeț, președintele *Sfatului Țării* din 1918 ce-a hotărât unirea cu patria-mamă, România[65]; *Moș*eștii de Buzău; *Moș*enii Râșcanilor basarabeni; *Moș*aneții Cernăuțiului din Bucovina de Nord; *Moș*nița Nouă și Veche din Timiș; *Moș*oaia de Argeș; *Moș*ana Dondușenilor din Basarabia etc.

[66] Plutarque, *Vies parallelles*, VII, 10-14 *et sq*.: „De tous les nouveaux établissements que fit Lycurgue (sec. VIII *a.Cr*., n.m.), le premier et le plus important fut celui du sénat (***Gerousia***, n.m.). Ce corps, qu'il unit aux rois, dont l'autorité eût été sans cela trop grande, et qu'il investit d'un pouvoir égal à celui de la royauté, fut, dit Platon, la principale cause de la sagesse du gouvernement et du salut de l'état. Il avait flotté jusqu'alors dans une agitation continuelle, poussé tantôt par les rois vers la tyrannie, et tantôt par le peuple vers la démocratie; le sénat, placé entre ces deux forces opposées, fut comme un lest et un contrepoids, qui les maintint en équilibre, et donna au gouvernement l'assiette la plus ferme et la plus assurée. Les vingt-huit sénateurs dont il était composé se rangeaient du côté des rois quand il fallait arrêter les progrès de la démocratie, et ils fortifiaient le parti du peuple pour empêcher que le pouvoir des rois ne dégénérât en tyrannie. Il fixa, suivant Aristote, le nombre des sénateurs à vingt-huit, parce que des trente citoyens qu'il s'était d'abord associés, il y en eut deux à qui la peur fit abandonner l'entreprise. Mais Sphérus assure que dès le commencement il ne fit part de son projet qu'à vingt-huit personnes. Peut-être en cela eut-il égard à la propriété de ce nombre, qui, composé de sept multiplié par quatre, est un nombre plein, et forme, après six, le premier nombre parfait, parce qu'il est égal à ses parties Pour moi, je croirais qu'il les fixa à vingt-huit, afin qu'en y ajoutant les deux rois le conseil fût composé de trente. Il mit tant d'importance à l'établissement de ce sénat, qu'il rapporta de Delphes, uniquement pour ce corps, un

Spartei fiind acela care a creat *Gerousia, Adunarea Bătrânilor* înțelepți, primul senat european ca instituție statală, tocmai pentru a fi statul dotat cu o cameră ponderatoare, pentru a fi protejat și de excesele regale și de exaltările populiste ale membri adunării cetățenilor.

Obiceiul pământului ar putea fi revigorat în raport cu suma de instituții juridice ce-i erau în mod natural afiliate. N-ar reprezenta deloc un regres. Poate cineva să conceapă, *exempli gratia*, Israelul ca fiind un stat al regresului normativ doar pentru că înregistrează ordine de drept și judiciare dintre cele mai vechi (instituții de drept rabinic - *Rabbinical courts*, alături de altele inspirate de Sharia și de literatura coranică - *Muslim courts,* ori de fidelități religioase variate, precum ale druzilor desprinși din confesiunea șiită a islamului, prezenți încă prin văile Munților Liban și Antiliban, prin satele de proximitate ale Israelului ori ale Siriei - *Druze courts*, pentru a nu mai vorbi de *Christian Courts* cu variatele confesiuni ilustrând religia Mântuitorului nostru Isus Christos ? Căsătoria civilă nici măcar nu este recunoscută, după cum argumentează o doctorandă ce ilustrează această cultură juridică într-un referat doctoral și este membră a comunității noastre în cadrul școlii doctorale ieșene (Galit Gilvarg Keidar). Și în România, mai ales, instituția căsătoriei, mariajul, însemna un soi de chintesență a naturii pur consuetudinare a obiceiului pământului[67].

oracle appelé Rhétra, lequel était conçu en ces termes: «Quand tu auras bâti un temple à Jupiter Sillanien et à Minerve Sillanienne; que tu auras divisé le peuple par tribus et établi un sénat de trente membres, en y comprenant les deux rois, tu tiendras, suivant les temps, le conseil entre le Babyce et le Cnacion; tu conserveras le pouvoir de prolonger ou de congédier l'assemblée; et tu laisseras au peuple le droit de confirmer ou d'annuler ce qui aura été proposé.»" "(10) Πλειόνων δὲ καινοτομουμένων ὑπὸ τοῦ Λυκούργου πρῶτον ἦν καὶ μέγιστον ἡ κατάστασις τῶν γερόντων, ἥν φησιν ὁ Πλάτων τῇ τῶν βασιλέων ἀρχῇ φλεγμαινούσῃ μιχθεῖσαν καὶ γενομένην ἰσόψηφον εἰς τὰ μέγιστα σωτηρίαν ἅμα καὶ σωφροσύνην παρασχεῖν". (http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/lycurgue.htm, 24.01.2018).

[67]Dumitru DRĂGHICESCU, *op. cit.*, p. 316: „Ce alte raporturi sociale mai simple mai puteau păstra românii în munți, din viața romană sau romanizată, pe care o cunoscuseră în provinciile Moesiei și Daciei? Fără îndoială, căsătoria (...) în *obiceiul pământului*, aproape identic cu ceea ce era la romani. Într-adevăr, două din formele cele mai obișnuite de căsătorie la romani, prin *răpire* (*matrimonium per raptum*, n.m.) și prin *frângerea turtii (confarreatio*, n,m.) pe capul perechii tinere, se găsesc și azi la noi la sate, și aceste obiceiuri sunt foarte răspândite la munți. Îndeosebi formalitatea răpirii, simbolizată prin călăreți sau nuntași și tălmăcită în orațiile de

Cred că ar fi rațională, rezonabilă chiar, o propunere *de lege ferenda* în sensul reînvierii instituționale a *Sfatului Bătrânilor*[68], ca parte integrantă a revalorificării cutumelor valoroase ce dădeau consistență apreciabilă *obiceiului pământului*[69]. De altfel, este o inițiativă care, deja, a prins contur într-o localitate din România, una ce-ar putea fi extrapolată la scara întregii țări, dar, mai mult, cu atribuirea, prin lege, a unor competențe de judecată, precum cele recunoscute juraților din curțile cu juri, ceea ce-ar descongestiona instanțele judiciare și ar răspunde principiului de mare valoare umanistă, acela al judecăților de proximitate.

Referințe bibliografice:

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Prefața, Prea Fericitul Teoctist, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

nuntă (orație este cuvânt latin curat), reproduce fidel formalitățile nunții la romani. Chiar numărul de șase al călăreților reproduce numărul celor cinci martori, plus unul libri pende („purtător de balanță”, *libripens*, în transferul de proprietate prin mancipațiune, *mancipatio*, n.m.) cum se obișnuia la Roma”.

[68] Există în țară inițiative spontane de acest gen. Bunăoară, cercetând acest subiect, am descoperit că, în comuna Mihail Kogălniceanu din județul Constanța, primarul (doamna Ancuța Daniela Belu) a avut, în anul 2013, inițiativa, pusă în operă deja, de-a forma și convoca un Sfat al Bătrânilor căruia i-a fost conferit un simplu rol de consiliere pe plan administrativ-local. Noi, însă, am extrapola, prin lege, sfera competențelor acestor organizații, astfel încât o însemnată parte din contenciosul judiciar să le revină în mod natural, tradițional, în beneficiul tuturor : părți litigante și sistem judiciar deopotrivă. A se vedea Marieta Ștefan, ” "Sfatul Bătrânilor", tradiţie păstrată şi respectată în comuna Mihail Kogălniceanu”, în cotidianul online *Replica*, joi, 5 septembrie 2013, https://www.replicaonline.ro/sfatul-batranilor, 15.I. 2018.

[69] Dumitru DRĂGHICESCU, *op. cit.*, p. 308 et sq.: „După unii, în fruntea acestora este dl. Hașdeu („Românul”, 1868, 11 mai), ideile juridice, cunoscute de români sub forma de *obiceiul pământului*, sunt de origine romană, mai toate, dacă nu chiar toate. Pentru alții, *obiceiul pământului*, sub toate formele lui, este cu totul străin de dreptul roman. Dl. I. Nădejde („Din dreptul vechiu român. Originile dreptului consuetudinar”, în *Noua Revistă Română*, An I, p. 111) fiind de această părere, socotește că ideile noastre juridice nescrise sunt de origine veche, tracică. (...) Dovada că acest obicei al pământului este o degenerare a dreptului roman, și nu o formă rudimentară tracică, stă în faptul că termenii cei mai expresivi și cei mai esențiali (sic!) ai dreptului nostru sunt romanici, latini. Astfel, după cum am văzut deja, cuvintele: lege, judecată, drept, nedrept, județ, judeciu, parte, jurat, jurător, cuvinte foarte vechi, foarte înrădăcinate în limba noastră, dovedesc că temeiul vieții noastre juridice a fost fără întrerupere romanic”.

2. CANTACUZINO, Matei B., *Elementele dreptului civil*, Ediție îngrijită de Gabriela Bucur și Marian Florescu, București, Edit. All Educațional, 1998.
3. CICERO, Marcus Tullius, *Oratione pro Caelio: (...) ista sunt cruciatus carmina...*, *apud* William Duncan, Cicero´s Select Orations, Translated into English, A New Edition Corrected, New York, 1811.
4. CIUCĂ, Valerius M., *Drept roman. Lecțiuni*, Vol. I., Iași, Edit. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
5. IDEM, în Gheorghe SCRIPCARU, Aurora CIUCĂ, Valerius M. CIUCĂ, Călin SCRIPCARU, *Deontologie judiciară. Syllabus*, Iași, Edit. Sedcom Libris, 2010.
6. IDEM, *Lecții de drept privat comparat. O introducere în hermeneutica organică a dreptului privat comparat*, Vol. I, Ediția a II-a – addenda, corrigenda et incrementa, Iași, Edit. Fundației Academice AXIS, 2005.
7. CONSTANTINIU, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Edit. Univers Enciclopedic, 1999.
8. DANIEL, Constantin, *Misteriile lui Zalmoxis*, Notă introductivă și îngrijire ediție: Ovidiu-Cristian Nedu, București, Edit. Herald, 2011.
9. DENSUȘIANU, Nicolae, *Dacia preistorică*, Prefață de Dr. C.I. Istrati, București, Institutul de Arte Grafice, 1913.
10. DIACONESCU, Mihail, *Istoria literaturii dacoromane*, București, Edit. Alcor Edimpex, 1999.
11. DJUVARA, Mircea, *Contribuție la teoria cunoașterii juridice (spiritul filosofiei kantiene și cunoașterea juridică*), București, s.n., 1942.
12. DRĂGHICESCU, Dumitru, *Din psichologia poporului român (Introducere)*, București, Librăria Leon Alcalay, 1907.
13. ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale,* Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Edit. Humanitas, 1995.
14. IDEM, *Meșterul Manole*. *Studii de etnologie și mitologie*, Iași, Edit. Junimea, 1992.
15. GIURESCU, Constantin C., *Istoria românilor*, Vol. I, *Din cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432)*, Ediția a V-a revăzută și adăugită, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1946.
16. HANGA, Vl. (coord.), Liviu P. MARCU, Valentin L. GEORGESCU et alii, *Istoria dreptului românesc* (trei vol.), Vol. I, București, Edit. Academiei de Științe Sociale și Politice, 1980.
17. HAȘDEU, Bogdan P., *Pierit-au dacii?*, Ediție îngrijită de Grigore Brâncuș, București, Edit. Dacica, 2009.
18. HULIN, Michel, „Les voyants du Veda”, în Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (directeurs), *Le livre des sagesses. L´aventure spirituelle de l´humanité*, Edit. Bayard, 2005.

19. IONESCU, Octavian, *Considerațiuni asupra normei juridice*, Iași, s.n, 1933.
20. IORGA, Nicolae, *Istoria Românilor. Vol. III. Ctitorii*, Volum îngrijit de Victor Spinei, Text stabilit, note, comentarii și postfață de Victor Spinei, Addenda de Costică Asăvoaie, Indice de Sorin Iftimi și Victor Spinei, București, Edit. Enciclopedică, 1993.
21. LOVINESCU, Vasile, *Interpretarea esoterică a unor basme și balade populare românești*, București, Edit. Cartea Românească, 1993.
22. IDEM, *Mitul sfâșiat (mesaje străvechi)*, Ediție îngrijită de Alexandrina Lovinescu și Petru Bejan, Studiu introductiv de Petru Bejan, Iași, Edit. Institutul European, 1993.
23. IDEM, *Dacia sacra*, Ediție îngrijită, repere biografice și schiță de profil de I. Oprișan, Traducere din limbile engleză și franceză de M. Popescu, Ediția a II-a, București, Edit. Saeculum I.O., 2006.
24. MUIRHEAD, James, *Historical Introduction to the Private Law of Rome,* The third Edition, The Lawbook Exchange Ltd., Klark, New Jersey, 2009.
25. OLTEAN, Dan, *Religia dacilor*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Deva, 2014.
26. OPRIȘAN, I., „Mitologia lui Tudor Pamfile”, în T. Pamfile, *Mitologia poporului român*, Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Edit. Vestala, 2006.
27. PÂRVAN, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Ediție îngrijită, note, comentarii și postfață de Radu Florescu, București, Edit. Meridiane, 1982.
28. PELLA, Vespasian V., *Criminalitatea colectivă a statelor și dreptul penal al viitorului*, Traducerea: Aurora Ciucă, Alina Gentimir, Rodica Boca, București, Edit. Hamangiu, 2017.
29. ROUX, Jean-Paul, *Regele. Mituri și simboluri*, Trad. A. Niculescu, s.l., Edit. Meridiane, 1998.
30. SCHUON, Fridjof, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Traducere de Anca Manolescu, București, Edit. Humanitas, 1994.
31. SPERANȚIA, Eugeniu, *Introducere în filosofia dreptului*, Sibiu, Edit. Cartea Românească din Cluj, 1944.
32. THOMAS, Jean-François, *Déshonneur Et Honte en Latin: Étude Sémantique*, s.l., Edit. Peeters, 2007.
33. URSACHE, Petru, *Etnosofia*, Ediția a II-a, București, Edit. Paideia, 2013.
34. XENOPOL, A.D., *Istoria românilor din Dacia Traiana. Dacia anteromană. Dacia romană. Dacia post-romană (migrațiunile barbare)*, Vol. 1, București, Edit. Saeculum I.O, 2014.

LUCRAREA LUI DUMNEZEU CA TEMEI AL FIINŢĂRII NAŢIONALE

Dorin OANCEA*

Abstract: ***God's action at the origin of any national being*.** Many people cannot see the connection between religious and national identity. According to Father Dumitru Stăniloae nations are the results of God's actions in the world. Each nation exists not only as a result of worldly processes, but also of active force-models, everlasting in the mind of God.

Keywords*: God sustained nations, force-models in the mind of God, the nation as a complex of force-models, processual nature of nations, symbiosis of sacred force-model and world dynamics in nations.*

Aniversând o sută de ani de existenţă statală extinsă a României, ne întrebăm în ce măsură aceasta este relevantă doar pentru viaţa noastră în interiorul acestei lumi, cu coordonatele ei spaţio-temporale, sau şi pentru dimensiunea religioasă a fiinţării noastre. Întrebarea pare să propună o falsă dilemă, întrucât suntem obişnuiţi să identificăm aproape sentimentul naţional cu cel religios, cel puţin în perimetrul Ortodoxiei româneşti, în mod special al celei transilvănene. Ea este totuşi îndreptăţită, întrucât a fost contestată de mai bine de două secole, ceea ce adus la eliminarea treptată a diferitelor expresii ale vieţii religioase din viaţa publică, la cantonarea lor aproape exclusivă în sfera vieţii strict private a unei persoane, la separarea dintre Biserică şi Stat.

Relaţia dintre religios şi naţional a fost abordată în România interbelică poate cu mai multă intensitate decât în orice altă ţară europeană, deoarece după 1 Decembrie 1918 ramuri până atunci separate ale românilor ajunseseră să trăiască acum pentru prima dată

* Preot, prof. (emerit) univ. dr., Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

într-un singur stat. De la bun început au fost necesare eforturi teologice importante, menite să exploreze modul în care se pot sincroniza valorile creştine şi naţionale ale tuturor românilor, dând astfel naştere unui profil spiritual unitar. În deceniul trei al secolului 20 şi în prima jumătate a celui de-al patrulea aceste eforturi au cunoscut o deosebită anvergură, mai ales în Ardealul cu o experienţă naţională şi confesională unică în Europa. Spre exemplificare amintim doar demersul apologetic al Părintelui Dumitru Stăniloae faţă de opiniile exprimate în acest context de Constantin Rădulescu-Motru şi Lucian Blaga[1].

Preocupări similare existaseră și în zona politicului, mai cu seamă în Transilvania înaintea Unirii din Decembrie 2018, cât și după aceea, în România Mare. Membrii ai clerului ortodox și greco-catolic din Ardeal și Banat s-au angajat sub diferite forme în procesul de afirmare a drepturilor naționale ale românilor în cadrul Imperiului Austro-Ungar. Menționăm doar câteva nume dintre multe altele, în fond la fel de semnificative: Andrei Șaguna, Iuliu Hossu, Onisifor Ghibu, Nicolae Bălan. Un caz particular a fost însă cel al Mişcării Legionare, care a propus în perioada interbelică un program în același timp politic și religios. Anumite tente antisemite ale acesteia, o prea slabă aderență la valorile democratice asumate de statul român după 1918, o asocierea parţială cu naţional-socialismul german şi fascismul italian, ca să nu mai amintim atitudinea ei anticomunistă, au făcut ca după cel de-al Doilea Război Mondial să fie atinse de oprobiu toate componentele identitare ale acestei Mişcări, inclusiv asocierea identităţii naţionale cu creştinismul, în mod special cu Ortodoxia.

Ostilitatea explicită a regimului comunist față de viața religoasă a făcut să fie ignorat modul în care a promovat Biserica interesele unităţii noastre naționale înainte și după 1 Decembrie 1918. Sub incidența acestei „uitări" și a oprobiului față de Mișcarea Legionară a căzut şi marea majoritate a reflexiilor teologilor români asupra legăturii dintre

[1] Articolul *Ortodoxie şi Românism* din volumul cu acelaşi titlu este un răspuns la adresa scărţii lui Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, apărută în 1936 la „Fundația pentru literatură și artă «Regele Carol II»". În ce-l priveşte pe Lucian BLAGA, conform propriei mărturisiri din volumul *Poziţia Domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezene, 1942, p. 7, Dumitru Stăniloae ia atitudine faţă de *Religie şi Spirit*, lucrare a lui Blaga din 1942 şi faţă de un interviu acordat de filosof ziarului *Viaţa* în 26 mai 1942.

naţiune şi creştinism, respectiv Ortodoxie. În România postbelică a fost impusă un fel de „uitare" a acelor contribuții, deși ele articulau în limbajul secolului 20 o identitate care a însoţit întreaga istorie a poporului român. Părintele Dumitru Stăniloae, de exemplu, a rămas în conștiința publică ca dogmatist și traducător din Sfinții Părinți, în timp ce reflexiile sale asupra legăturii națiunii noastre cu credința ortodoxă strămoșească au fost trecute sub tăcere şi de aceea aproape uitate, deşi au constituit unul dintre cele mai importante eforturi de rearticulare naţională a românilor în perioada interbelică.

În cele ce urmează ne-am propus să readucem în centrul atenţiei contemporane reflexiile pe această temă din mai multe studii ale Părintelui Dumitru Stăniloae, publicate iniţial în Telegraful Român şi însumate apoi în volumul cu semnificativul titlu *Ortodoxie şi Românism*[2]. În ordinea prezenţei în volum, diferită de cea a apariţiei în *Telegraful Român* indicată în volum, studiile pe care le avem în vedere sunt: *Ortodoxie şi Naţiune* (1935), *Scurtă interpretare teologică a naţiunii* (1934), *Creştinism şi Naţiune* (1934) şi *Ortodoxie şi Românism* (1936). Cele patru articole abordează un spectru tematic larg, însă interesul nostru analitic se va concentra exclusiv asupra legăturii dintre Dumnezeu şi eul omului, dintre El şi suma unor euri care constituie o naţiune și asupra legăturii dintre dimensiunea religioasă și cea națională a fiinţării oamenilor. Toate aceste aspecte aruncă o lumină înţelegătoare asupra procesului continuu de constituire a identităţii naţionale a românilor, pentru care fiecare deceniu din ultima sută de ani, inclusiv cel în care ne găsim, prezintă o deosebită importanţă.

Argumentaţia lui Stăniloae[3] se concentrează în primul rând asupra relaţiei generale dintre Dumnezeu şi Lume şi, pornind de la această

---

[2] Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie şi Românism*, Tipografia Arhidiecezană Sibiu, 1941. Consideraţii la fel de interesante se găsesc şi în *Poziţia Domnului...* În cele ce urmează, am optat doar pentru primul volum, deoarece se concentrează în mai mare măsură asupra unei argumentaţii strict teologice, care ne interesează în mod deosebit în contextul actual.

[3] Dumitru Stăniloae se înscrie pe linia de gândire a Sfinților Părinți, în mod special a Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron. Către fratele său Petru*, şi IDEM, *Marele Cuvânt Catehetic* [ambele în col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 30], Bucureşti, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998. Această temă patristică a fost actualizată în perioada interbelică şi de unii teologi ortodocşi, cum ar fi Serghei BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu*, Paris, Ymca Press, 1933.

analiză, clarifică statutul naţiunii în raport cu Dumnezeu din punct de vedere creştin.

1. Relaţia dintre Dumnezeu şi Lume

Această relaţie se configurează pe două planuri în acelaşi timp atât distincte, cât şi inseparabile, fiecare dintre ele cu egală consistenţă ontologică. Lor li se adaugă şi un element de legătură esenţial, un plan de trecere prin care se realizează comunicarea dintre celelalte două.

Primul plan este reprezentat de ceea ce Stăniloae numeşte „gândul lui Dumnezeu”, în care lumea există din veşnicie, cu toate componentele ei. Este vorba de o fiinţare „teologică” a lumii, care se realizează, aşadar, în cadrul vieţii lăuntrice a lui Dumnezeu. Toate momentele istoriei acestei realităţi pe care o numim „lume creată” sunt cuprinse în această viaţă infinită şi veşnică a sacrului, fără excepţie. Acest enunţ trebuie înţeles în sensul său literal: orice componentă a lumii, indiferent dacă este de natură fizică, biologică sau spirituală, există din veşnicie în gândul lui Dumnezeu, care se suprapunere cu însăşi fiinţarea Creatorului: „Lumea aceasta e după conţinutul ei eternă. Toate lucrurile din ea sunt cugetate etern de Dumnezeu, ideile lucrurilor din lume constituie materialul cugetării fiinţiale a lui Dumnezeu, sunt nedespărţite de fiinţa Lui”[4]. De remarcat este că lumea, cu toate componentele ei, nu apare ca o anexă oarecare a vieții dumnezeiești, care ar putea fi oricând eliminată, ci ea este prezentă în însuși conținutul vieții divine, ceea ce-i conferă un statut ontologic de maximă consistență. În felul acesta devine mai ușor de înțeles afirmația lui Stăniloae că „lumea e după conținutul ei eternă”. Este eternă pentru că este gândită din veșnicie de Dumnezeu, pentru că ceea ce se găsește în gândul lui Dumnezeu are întotdeauna consistența ontologică a celui care o gândește, deci a lui Dumnezeu însuși.

În ce priveşte făptura căreia Dumnezeu îi încredinţează stăpânirea asupra celorlalte, omul, şi ea este prezentă în gândul lui Dumnezeu în mod deplin, însumând toate virtualităţile posibilei sale deveniri. Fiecare om fiinţează din veşnicie în gândul lui Dumnezeu ca imagine- forţă, în care sunt cuprinse „virtual toate determinările lui[5]„, idee asupra cărora vom reveni. Pentru moment este suficient să evidenţiem că în gândul

[4] Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 37.
[5] *Ibidem*, p. 10.

Creatorului nu fiinţează doar o imaginea cu totul generală a unui om abstract, ci una care corespunde fiecărui om individual şi în care sunt curpinse toate posibilităţile sale. Vom vedea că şi acestea nu sunt uniforme, ci corespund unei anumite situaţiuni istorice concrete, deci sunt posibilităţi adecvate unei anumite persoane şi nu alteia, care trăieşte într-un anumit moment al istoriei şi nu în altul.

Cel de-al doilea plan al modelului se referă la Lume, privită dintr-o dublă perspectivă. Făpturile și legăturile dintre ele, apar, pe de o parte, ca rezultat al unei dinamici intradmundane perfect închegate: „Dacă o persoană, sau o plantă se dezvoltă într-un anumit fel sau până la un anumit grad, aceasta nu se datorește (... numai...) întâmplării oarbe, și influențelor externe...”. La o primă vedere, propoziția are o nuanță exclusiv adversativă, în raport cu evoluționiștii de tot felul, care susțin că existența diferitelor obiecte din natură, de la o minusculă particulă subatomară la structurile moleculare complexe, cum ar fi mineralele sau sistemele vii, incluzând aici și omul, s-ar datora în exclusivitate unei dinamici intramundane, responsabilă pentru evoluția lumii de la simplu la complex. Implicită este însă aici și o afirmare a legitimității intrinseci a lumii, a proceselor din interiorul ei. Restrictivul „nu se datorește ... numai” presupune și un „se datorește” afirmativ, real, ceea ce nu înseamnă decât o recunoaștere a consistenței lumii ca atare și a legăturilor („influențele externe”) dintre făpturi, care duc la modificări reciproce ale acestora.

Pe aceeași linie argumentațională se înscrie și o expresie referitoare la evoluția unei persoane singulare: „Nici o față omenească nu e formată în întregime nici de trecutul care o premerge nici de istoria ei proprie”[6]. Și aici apare afirmația implicită că trecutul unei persoane, „istoria ei proprie”, determină în parte prezentul acesteia. Stăniloae se concentrează în mod special asupra influenţării unei persoane de trecutul ei istoric, respectiv de ceea ce s-ar numi în limbaj contemporan şi „bagajul ei genetic”. Această condiţionare a unei persoane de către „legile eredităţii” nu explică însă în totalitate structura ei, de unde şi apelul la o altă influenţă, extramundană, cea a modelului-forţă din gândul lui Dumnezeu. Important este însă faptul că dinamica condiţionări ereditare, atât cât există, este acceptată la acest nivel biologic, probabil şi pentru că în perioada când a fost scrisă această

[6] *Ibidem*, p. 8.

lucrare predomina în lumea ştiinţifică un anumit determinism biologic. Pe de altă parte, Stăniloae nu explorează în mod special „influenţele externe" de natură socială, care determină comportamentul unei persoane, însă ele sunt prezente implicit atunci când trimite la modul în care funcţionează grupurile sociale, în mod special naţiunea.

După cum se poate vedea, în viziunea lui Stăniloae, diferitele făpturi din interiorul Lumii au structuri şi relaţii care se constituie până la un punct pe baza unei legi naturale, care cuprinde ea însăşi o pluralitate de alte legi, cum ar fi cele ale eredităţii. Acestea nu determină în exclusivitate structurile făpturilor şi relaţiile dintre ele, mai importante decât ele şi anterioare lor sunt gândurile-arhetip din mintea lui Dumnezeu, deci din primul plan ontologic la care ne-am referit, cel al sacrului. După cum s-a arătat, legătura dintre fiinţarea Lumii în gândul lui Dumnezeu şi cea în concretul mundan se realizează prin acte de comunicaţie, cum ar fi actul creaţiei. Pluralitatea acestor acte de comunicaţie este la fel de mare ca a făpturilor şi componentelor lor însăşi, aşa încât se poate vorbi despre un adevărat *plan de transfer* sau *plan de comunicație* între cel al Sacrului şi cel al Lumii.

Planul de transfer se constituie în virtutea faptului că ideile lucrurilor nu există pasiv în mintea lui Dumnezeu ca într-un fel de depozit, ci sunt integrate în însăşi fiinţarea Lui, ceea ce le conferă un caracter acţional. Tocmai de aceea le numeşte Stăniloae *idei-forţă*, *imagini-forță* sau *modele-forţă*, când are în vedere legăturile procesuale dintre grupuri de făpturi. Le este proprie forţa intenţionalităţii acţionale a gândului dumnezeiesc, care nu cunoaște distanţă între intenţie şi acţiune.

Planul de trecere constituie relaţionarea fiinţării sincronice a făpturilor în gândul lui Dumnezeu cu fiinţarea lor diacronică în Lume. Acest proces se prezintă ca o intersectare dintre o idee-forţă anume şi un anumit moment istoric. În cazul unei persoane, de exemplu, „Când lumea a ajuns la acel punct de desvoltare în care e prevăzut să apară o anumită faţă omenească, aceasta apare atât ca rezultat al anumitor factori imanenţi cât şi ca un efect al lucrării modelului-forţă din transcendenţă.[7]„ Importantă este nuanţa cu importante consecinţe pe care o introduce Stăniloae în contextul acestei treceri de la gând la realitatea istorică a persoanei. El subliniază că ipostasul omului, adică

[7] *Ibidem*, p.7.

modelul forţă din gândul lui Dumnezeu, nu intră în istorie într-o puritate absolută, ci prin acomodare cu întreaga istorie a înaintaşilor, ceea, altfel spus, echivalează cu integrarea acelui om cu trecutul său „în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri”[8]. După cum se poate vedea, existenţa fiecărui om apare prin conjugarea a două structuri arhetipale, una dată de modelul-forţă transcendent, cealaltă de potenţialul primit pe cale ereditară de la părinţi. Aceste două structuri se îngemănează într-o unitate care marchează în chip hotărâtor modul de interacţiune al unei persoane cu ambianţa sa. Cântărind cele două influenţe arhetipale, s-ar putea crea impresia că cea de sorgine umană se subordonează în mare măsură celei venite din transcendent. Stăniloae respinge energic o astfel de eventualitate, la fel ca şi supraevaluarea influenţei strămoşilor, pentru că astfel s-ar putea trage cu uşurinţă concluzia că la naşterea sa omul s-ar găsi fie într-un fel de stare paradisiacă, fie într-o mundanitate aproape absolută, care nu mai permite nici un fel de acţiune a arhetipului transcendent[9].

Din cele spuse rezultă o imagine extrem de dinamică a comuniunii, atât în ce-L privește privește pe Dumnezeu, cât și pe om, ca parte a Lumii. Stăniloae accentuează acest aspect dinamic și contestă implicit imaginea unui Dumnezeu static, care să laseze Lumea la apă și apoi să stea departe de ea. Vorbind despre modelele forță, el afirmă că „… nu sunt idei statice, ci forțe cari lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lumea creată, punând la contribuție și puterile imanente ale lumii[10]„. Pe aceeași idee se continuă după câteva pagini: „Modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret, precizat istoricește.[11]„ Nu este, așadar, un model cu valoare nominală imuabilă, determinist în raport cu făpturile Lumii, în paraticular cu omul și libertatea sa de opțiune, ci dimpotrivă adapatat acestor date concrete ale mundanului, în care să fie posibil progresul acestui om și al Lumii spre finalitatea care le-a fost rânduită prin creație[12]. Totodată este limpede că modelul-forţă nu poate

---

[8] *Ibidem*, p. 9.

[9] *Ibidem*: „... nu se poate spune că notele cu cari e înzestrat un nou eu de către trecutul lui sunt mai de suprafaţă, de un ordin secundar, deci posibil de lepădat de către o persoană, pentru a redeveni în starea de puritate apriorică şi faţă de influenţele trecutului”.

[10] *Ibidem*, p. 7.

[11] *Ibidem*, p. 10.

[12] S-ar putea decela două nivele de fiinţare ale unui model-forţă: unul aprioric, nominal,

fi nicidodată uniform, ci diferă de la un om la altul, deoarece istoria care îl precede pe fiecare este individuală, la fel ca şi împrejurările vieţii sale, în care se concretizează modelul: „Imaginea-forță a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinările lui, inclusiv cele pe cari eul le primește prin mijlocirea istoriei ce-l premerge”[13].

Eul amintit mai sus apare ca un fel de centru profund al persoanei, locul unde se îmbină cele două dinamici care îi conferă acesteia identitate – cea a modelului-forţă şi cea intramundană ereditară: „... noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan”[14]. Această simultaneitate a actului reprezintă o dublă orientare a omului, a eului profund, în virtutea căreia particularităţile care stau la începutul vieţii sale intramundane poartă pecetea unei intenţionalităţi şi a unei acţiuni corespunzătoare din partea sacrului.

2. Dumnezeu şi Naţiunea

Naţiunea/naţiunile – expresie mundană a modelelor-forţă. Pe lângă trăsăturile strict personale ale acestui eu, în virtutea cărora omul prezintă anumite caractere anatomico-fiziologice, o anumită amprentă genetică, la fel de importante sunt şi cele de natură socială, cum ar fi apartenenţa la o familie, la o naţiune, la o comunitate religioasă, ca expresie permanentă a modelului-forţă din gândul lui Dumnezeu. De aceea poate afirma Stăniloae că „În felul acesta calitatea naţională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafaţă, aposterioric, ci face parte din destinul esenţial al lui, se cuprinde printre determinantele imaginii lui eterne[15]. „Acest din urmă enunţ înlătură hazardul apartenenţei naţionale şi

care să cuprindă în unică sinteză toate virtualităţile şi maxima finalitate posibilă a eului, altul real, acomodat momentului istoric mundan. Dacă fiecare moment din viaţa unui om corespunde unui anumit mod de relaţionare cu modelul-forţă operant la intrarea sa în fiinţare, atunci se poate vorbi de o dinamică a permanentei aproximări, pe parcursul căreia modelul-forţă real se apropie sau se depărtează de cel nominal. Cele două se suprapun în viaţa Domnului Iisus Hristos, iar viaţa eului în Hristos desemnează propria sa aproximare a acestei suprapuneri.

[13] Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie şi Românism...*, p. 10.

[14] *Ibidem*, p. 9. Eul însuşi este o realitate dinamică, supusă şi altor „influenţe exterioare”, în afară de ereditate, pe care Stăniloae nu le aminteşte, ceea ce nu afectează însă ansamblul argumentaţiei sale.

[15] *Ibidem*, p. 10.

plasează originea acesteia fără echivoc în însuşi gândul dumnezeiesc. Nici un om nu se naşte unde şi când doreşte, după bunul său plac, ci acolo şi când doreşte Dumnezeu însuşi. Rezultă de aici două concluzii importante: propria naţionalitate incumbă întotdeauna o responsabilitate faţă de Dumnezeu şi faţă de strămoşi; apartenenţa naţională a fiecărui om este la fel de importantă ca cea proprie, pentru că se întemeiază pe lucrarea unuia şi aceluiaşi Creator.

Pasul următor pe care-l face teologul, la vremea aceea sibian, are în vedere relaţionarea eurilor. Pentru început Stăniloae constată că un grup de euri prezintă o aceeaşi apartenenţă naţională, aceasta este numitorul lor comun: „Există grupuri de euri determinate naţional, euri de o anumită natură. Şi poate din această cauză, sau poate şi din altele mai mult sau mai puţin determinabile, eurile fiecărui grup naţional simt între ele legături deosebite, mai strânse, se simt formând o comunitate, oarecum o unitate. Va fi contribuit la formarea unui popor clima, evenimentele istorice, un anumit amestec de alte popoare, ideile de cari s-a împărtăşit[16]". După cum se poate constata în primul rând, „grupul național" este identificat cu un „popor", ceea ce extinde întregul demers explicativ mult dincolo de jumătatea secolului 19 – când se presupune că s-a constituit ideea națională în accepțiunea ei actuală. „Națiunea" română este identificată astfel cu poporul român, ceea ce face ca simbioza identitară a acestuia cu Ortodoxia să fie transferate și asupra ei.

Remarcăm în al doilea rând că Stăniloae nu analizează în profunzime cauzele legăturilor particulare dintre anumite euri în cadrul unei naţiuni, ci aminteşte doar diferiţi factori mundani cum ar fi: climă, istorie, amestecuri interetnice, idei. Prin însăşi trimiterea la aceştia, autorul le acceptă în întregime legitimitatea, însă nu îi aprofundează, deoarece nu crede că ei intră în sfera de competenţă a teologului ci a omului de ştiinţă[17], în timp ce pe el îl interesează în mod special argumentaţia teologică.

---

[16] *Ibidem*, p. 54.

[17] La p. 70, Dumitru Stăniloae exprimă cât se poate de limpede punctul său de vedere în această privinţă: „Ortodoxia nu te învaţă ce se află pe pământ, sub pământ şi în spaţiile astronomice. Tot ce ne dezvăluie ştiinţele naturale şi ce ne mai pot dezvălui în viitor, nu poate fi dedus din dogma ortodoxă. Chiar în domeniul sufletesc, social, juridic, ştiinţa are un câmp întins, despre care ortodoxia nu ne decât câteva idei fundamentale, schematice, cari s-au dovedit însă juste".

Odată enunţată legitimitatea factorilor mundani, unii dintre ei şi enumeraţi, se exprimă convingerea că aceştia nu pot justifica în totalitate existenţa unitară şi persistentă a unei naţiuni, deoarece ei sunt de natură diferită, par oarecum disparaţi, încât nu pot conlucra fără un factor de unitate eficient. Stăniloae nu formulează această concluzie *expressis verbis*, însă ea e cuprinsă într-un cuvânt la fel de elocvent, „trebuie": „Dar în toate acestea *trebuie* (evidenţierea noastră – n.a.) să fie mâna dumnezeiască". Factorul de unitate la care ne-am referit este mâna dumnezeiască, pe care o putem asocia conceptual „proniei", lucrării lui Dumnezeu în istorie. Stăniloae nu oferă astfel de trimiteri istorice, ci recurge la un argument aparent indirect, la un „trebuie" care pare să ţină în acest context de domeniul credinţei şi nu de cel al factualităţii intramundane. Şi totuşi, el invocă factualitatea sintezei dintre dinamica gândului lui Dumnezeu şi a celei intramundane, cu toţi factorii amintiţi, susţinuţi şi ei de acelaşi Creator.

În contextul naţiunii, modelul de sinteză despre care vorbim trece de la o realitate individuală la una colectivă: „Realizarea noului tip naţional e urmărită, pe dedesubtul evenimentelor, de un complex unitar şi specific de modele-forţă, cari tind să se realizeze, chiar de-ar fi vorba numai de-o sumă de oameni, cari îşi au însă în Dumnezeu, etern, icoanele precise"[18]. În contextul acestui model se afirmă că la originea unei naţiuni, stă o sumă de modele-forţă care formează un „complex unitar", adică o realitate sau un sistem complex, cu numeroase elemente/subsisteme care se comportă ca un tot, ca un întreg, şi „specific", adică deosebit de alte complexe similare. S-ar putea spune că fiecare complex de modele-forţă îşi care drept corelativ un model-forţă unitar, ceea ce-i permite lui Stăniloae să afirme că „La baza fiecărui tip naţional acţionează un model dumnezeiesc etern pe care acea naţiune are să-l realizeze şi în sine cât mai deplin"[19]. Relaţionarea modelelor-forţă din cadrul unui complex unitar este posibilă pe baza unor elemente comune şi în acelaşi timp sunt expresie a unei intenţii unitare a lui Dumnezeu însuşi, ceea ce le conferă o „natură" comună. Aceasta are corelativul ipostatic obligatoriu în modelele-forţe individuale, ceea ce face ca în planul factualităţii planului de trecere, cu consecinţe imediate

[18] *Ibidem*, p. 54.
[19] *Ibidem*, p. 40.

asupra celui mundan, eurile individuale naţionale să fie permanent influenţate de natura lor comună şi, la rândul, lor să o influenţeze.

Datorită faptului că în istorie există numeroase naţiuni, fiecare corespunzând câte unui „complex unitar” de modele-forţă, se poate afirma că în gândul lui Dumnezeu pre-există toate naţiunile, nu doar una singură. Toate „*... sunt descoperiri în timp ale chipurilor cari există etern în Dumnezeu.* (cursive – Dumitru Stăniloae)[20]. Fidelitatea faţă de propria tradiţie ortodoxă îi permite lui Stăniloae nu doar să alunge din gând orice urmă de şovinism, ci să şi pună toate naţiunile sub semnul egalităţii, deoarece „... națiunile sunt realități voite etern de Dumnezeu”[21], ceea ce echivalează şi cu asumarea responsabilităţii faţă de propria naţiune şi faţă de toate celelalte. Mai mult chiar, a proclama superioritatea unei naţiuni faţă de alta înseamnă a-L acuza pe Dumnezeu de injustiţie, ceea ce este o blasfemie.

Evoluţia naţiunii. Influenţarea reciprocă a celor două direcţii fundamentale prin care se constituie identitatea naţională indică şi o flexibilitate relativă a acesteia, adică posibilitatea apariţiei unor modificări, atât la nivelul factorilor intramundani, cât şi a celor specifici modelelor-forţă care alcătuiesc complexul naţional unitar din gândul lui Dumnezeu. Indiferent că este vorba de modificări pozitive sau negative, pe această cale, prin acumulări succesive într-unul şi acelaşi cadru, sau salturi provocate de factori diferiţi, se poate ajunge în timp la estomparea anumitor elemente esenţiale ale unei naturi naționale, pentru a se forma în timp un alt profil, o altă naţiune, care corespunde unei noi intenţionalităţi dumnezeieşti, unui nou complex structural în gândul lui Dumnezeu. Stăniloae nu tematizează pe larg această posibilitate, însă trimite la ea, referindu-se, pe de o parte, la un proces „de variare şi desvoltare a lumii” care „nu e determinat nici numai de Dumnezeu nici numai de imanenţă”[22], iar, pe de alta, de apariţia unor noi tipuri naţionale. O observaţie pe care o face în legătură cu un eventual grup naţional minuscul sugerează că este vorba de un proces „de variare şi desvoltare” care se repetă tot mereu pe scară largă, adică a tuturor naţiunilor, pe baza mecanismului descris mai sus: „Realizarea noului tip naţional e urmărită,

[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*, p. 45.
[22] *Ibidem*, p. 7.

pe dedesubtul evenimentelor, de un complex unitar şi specific de modele-forţă, cari tind să se realizeze, chiar de-ar fi vorba numai de-o sumă de oameni, cari însă îşi au în Dumnezeu, etern, icoanele precise”[23].

De-a lungul unui parcurs istoric îndelungat se produc permanent modificări identitare ale unei naţiuni. Elocvent este în acest sens exemplul României de după Primul Război Mondial, a cărei constituire este celebrată în acest an. Românii din Transilvania, Basarabia şi din aşa numitul Vechi Regat aveau importante elemente comune, care justificau apartenenţa lor la o singură naţiune. În acelaşi timp existau însă şi diferenţe semnificative, fără îndoială atât la nivelul modelului-forţă cât şi al realităţii istorice concrete. De aceea s-a simţit în perioada următoare necesitatea sublinierii unităţii naţionale, a elementelor comune, şi eliminarea celor mai curând deosebitoare, în cadrul unui proces creator, care preia ceea ce vine de la părinţi, se acomodează unei situaţii noi, ţine seama de faptul că oamenii şi naţiunile vieţuiesc sub semnul păcatului şi au nevoie de lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos prin Biserica Sa. Toate acestea săvârşindu-se sub incidenţa permanentă a lucrării lui Dumnezeu, a întâlnirii permanente a modelului-forţă din gândul Său cu suma de momente istorice care înconjoară evenimentul Unirii.

Stăniloae sesizează foarte bine că după 1 Decembrie 1918 România se găseşte într-un plin proces de armonizare a subgrupurilor de români din diferitele părţi care alăcuiesc întregul naţiunii şi raportează dinamica naţiunii (ca şi pe cea a tuturor naţiunilor) concomitent la comuniunea cu Părintele Ceresc, în virtutea complexului de modele-forță care o/le întemeiază neîncetat, şi la o dinamică a Lumii marcate de păcat, care afectează și permeabilitatea ei/lor față de permanenta Lui chemare. Din această perspectivă, dinamica existenței ei/lor istorice duce invariabil la creșteri sau descreșteri calitative ale principalilor ei/lor parametri, cel mai important fiind, firește, cel al comuniunii cu gândul veșnic al lui Dumnezeu, care face parte din însăși ființarea Sa. Descreşterile amintite nu sunt străine şi de condiţia păcătoasă a eului individual şi colectiv, deci şi al naţiunilor, cea care a făcut necesară Întruparea Fiului lui Dumnezeu şi lucrarea Lui mântuitoare. Acesta este motivul pentru care pot fi sesizate în dinamica unei naţiuni şi a diferitelor grupuri care o alcătuiesc vulnerabilităţi de care trebuie să se ţină seama: „Naţiunea în fază

---

[23] *Ibidem*, p. 54.

păcatului are manifestări păcătoase, pentrucă natura umană în general, cu toate diversificările în cari se înfățișează, este păcătoasă[24]„. Alunecarea pe acest făgaș ar corespunde în viziunea lui Stăniloae unei stări „de sălbăticie a naționalității naturale”[25].

Această cădere în „sălbăticia naţionalităţii naturale” era pericolul care ar fi putut ameninţa şi poporul român după Primul Mare Război. Estomparea permeabilităţii faţă de acţiunea modelelor-forţă din gândul lui Dumnezeu, faţă de chemarea autentică a lui Hristos, putea duce, pe de o parte, chiar în rândul creştinilor din noul stat român, multinaţional, la supraevaluarea propriei naţiuni în raport cu celelalte şi mai ales a propriului mod de înţelegere a identităţii naţionale româneşti, considerat ca fiind singurul compatibil cu o identitate ortodoxă autentică. Chiar şi în rândul creştinilor sunt posbile astfel de expresii ale păcatului prin supraevaluarea propriei condiții, ceea ce a dus uneori în perioada interbelică la anumite excese care au pus sub semnul îndoielii însăşi legitimitatea unei legături dintre naţiune şi creştinism, între naţiune şi Ortodoxie.

Abandonarea voluntară a raportării la Dumnezeu în existenţa unei naţiuni nu putea duce, pe de altă parte, decât la autosacralizarea propriei naţiuni sau a propriei ideologii, cumulată de cele mai multe ori cu ilegitima „sacralizare” a unui conducător politic. Consecinţe ale alungării lui Dumnezeu din viaţa naţiunilor şi ale diferitelor tipuri de autosacralizări? Cele două mari nenorociri abătute asupra omenirii în perioada interbelică: naţionalismul naţional-socialist şi comunismul sovietic, în egală măsură discriminatorii şi la fel de sălbatice, cu milioanele şi milioanele victime. Naţionalismul comunisto-ceauşist din România ultimelor trei decenii ale secolului trecut se înscrie în aceeaşi dinamică de autosacralizare a mundanului centrat pe personalitatea unui conducător, considerat singular în toată istoria neamului. Ce-i drept, el n-a fost la fel de distructiv ca celelalte două formule menţionate, însă a reuşit să demonetizeze în mare măsură ideea naţională la români, a iniţiat un preces de înstrăinare faţă de idealul naţional care continuă până în zilele noastre.

Contemporan cu aceste vulnerabilităţi şi conştient de pericolele pe care le implică, Părintele Stăniloae afirmă însă împreună cu întreaga

[24] *Ibidem*, p. 56.
[25] *Ibidem*, p. 47.

Tradiţie creştină că autosacralizarea naţiunii nu este obligatorie, că există și o dinamică invers orientată, care poate crește gradul de acomodare a realității istorice a oricărei naţiuni, în particular a naţiunii române cu complexul de modele-forță care îi corespunde. Această dinamică este cea a viețuirii smerite în Hristos, care nu aduce nici un fel de scădere identității naționale, ci o augmentează: „Idealul națiunii se poate integra deplin în idealul creştin și aceasta e cea mai frumoasă țintă pentru o națiune: desvoltarea spirituală, creștină, a puterilor sale[26]„. Se observă benefica reciprocitate dintre cele două orientări esențiale ale ființării umane, aici naționale – religiosul creştin augmentează calitatea naționalului, acesta la rândul său îi dă idealului creştin posibilitatea să-și atingă în toate împrejurările vieții menirea de a împlini comuniunea cu Tatăl prin Hristos în Duhul Sfânt. Din nou cuvintele Părintelui Stăniloae, în imediata continuare a celor citate anterior: „Chiar numai acest ideal îi poate da puterea de a-și desfășura deplin darurile naționale, de a-și realiza idealul național”.

Întemerierea sentimentului național în profunzimea propriei credințe face, de altfel, imposibilă și orice ostilitate față de alte națiuni, care corespund și ele în egală măsură unor alte complexe de modele-forță din gândul lui Dumnezeu şi beneficiază de chemarea mântuitoare a lui Hristos. Chiar dacă nu într-o formă așa de elaborată, părinții, bunicii și străbunicii noștri, tovarăși de generație ai lui Stăniloae, i-au împărtășit această convingere, la care el însuși a ajuns nu doar prin reflecție proprie, ci mai ales prin comuniune cu ei, cu românii acelor vremuri: „... națiunile sunt realități voite etern der Dumnezeu. De aceea nu se cuvine să le respingem dreptul la existență, ci trebuie să le considerăm ca fapte date, de neînlăturat, chiar în planul de viață mai înaltă a religiei, în speță a creștinismului”[27].

Idealul național nu este în nici un fel străin de devenirea noastră în Hristos, el este inclus în ea, după cum nu putem vieţui în Hristos decât în parametrii unui context naţional anume, în care ne-a aşezat Dumnezeu! Aceasta este credința pe care a exprimat-o cu argumente teologice corespunzătoare Dumitru Stăniloae nu atât în nume propriu, ci

[26] *Ibidem*, p. 56.

[27] *Ibidem*, p. 45. Precizarea finală, prin care națiunile toate sunt încadrate în „planul de viață mai înaltă a religiei, în speță a creștinismului” indică excepționala deschidere a modelului propus de Stăniloae, conferindu-i o dimensiune interreligioasă importantă, asupra căreia nu putem insista aici.

în cel al mai multor generații interbelice, care au resimțit o profundă responsabilitate creștină față de națiunea lor. Aceasta este credința pe care el şi contemporanii săi au moștenit-o de la înaintașii lor şi ai noștri din Tradiția Bisericii celei nedespărțite, de la Sfinții Părinți. Această credinţă se găseşte la originea de fond a naţionalismului creştin din România interbelică, a cărui înţelegere din punct de vedere teologic este propusă de Dumitru Stăniloae şi pe care am încercat să o prezentăm în principalele ei articulaţii.

Modelul teologic de înţelegere simbiotică a fiinţării naţionale şi religioase a oamenilor are o deosebită relevanţă şi în acest an aniversar al românilor, când, copleşiţi de nevoile şi ispitele zilei, aceştia par să fie mai curând indiferenţi faţă de temeiul spiritual al fiinţării lor naţionale. Este misiunea Bisericii noastre să îi atragă în circuitul lucrării dumnezeieşti, să-i facă să înţeleagă că cinstirea propriilor valori naţionale ca şi pe cele ale altor naţiuni reprezintă o responsabilitate pe care o presupune calitatea noastră de creştini, o formă binecuvântată prin care răspundem chemării Dumnezeului Celui Întreit.

Referințe bibliografice:

1. BLAGA, Lucian, *Religie şi Spirit*, Sibiu, Edit. Dacia Traiană S.A., 1942.
2. BULGAKOV, Serghei, *Mielul lui Dumnezeu*, Paris, Ymca Press, 1933.
3. Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la HEXAIMERON. Către fratele său Petru*, [Col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 30], Bucureşti, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.
4. IDEM, *Marele Cuvânt Catehetic* [Col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 30], Bucureşti, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.
5. RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Bucureşti, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", 1936.
6. STĂNILOAE, Dumitru, *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1941.
7. IDEM, *Poziţia Domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezene, 1942.

DRAGOSTEA DE NEAM ŞI IMPLICAŢIILE EI ÎN LUMINA MORALEI CREŞTIN-ORTODOXE

Ștefan FLOREA*

Abstract: ***Love of the nation and its implications in the light of Christian orthodox morals***. The Christian teaching points out that the nations, according to their content, are eternal in God; within every nation, God reveals a nuance of His endless spirituality. The separation of humanity into different nations is not a consequence of sin; it is a work of divine will. The nation is a particular form of humanity existence. Essentially, nations represent the same humanity, but in various forms. In Orthodoxy, churches are „national" and „autocephalous". But nationalism and patriotism are two concepts that do not exclude love for all people.

Keywords: *Orthodoxy, nation, patriotism, nationalism, state, war*.

Preliminarii

Prin naştere, orice persoană aparţine unui neam, popor sau naţiune. Acest lucru nu ţine de alegerea noastră ci este o lege naturală; nu ne alegem singuri poporul sau neamul din care dorim să facem parte, ci ne naştem - potrivit legii eredităţii - ca aparţinători ai unui spaţiu socio-cultural distinct cu note şi specificităţi bine definite, după cum şi părinţii noştri naturali sunt supuşi aceloraşi legi divine. Ştiinţa ne dovedeşte că însuşiri ale codului genetic le găsim la urmaşi.

Potrivit învăţăturii creştine naţiunile sunt, după cuprinsul lor, eterne în Dumnezeu, în fiecare dintre ele Dumnezeu arătând o nuanţă din spiritualitatea Sa nesfârşită[1]. Creaţia n-a constat într-o arătare a lumii

---

* Profesor Doctor, Facultatea de Teologie şi Ştiinţele Educaţiei, Universitatea Valahia din Târgovişte.

[1] Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, 1939, p. 44.

în forma ei deplin dezvoltată, cu toate speciile şi varietăţile lucrurilor din ea. Dumnezeu creează iniţial „*seminţele lucrurilor*” deasupra cărora se purta Duhul Sfânt (Facere 1,2), în acestea fiind potenţial cuprinse toate formele ulterioare ale lor. Dumnezeu ca Proniator, în colaborare cu lumea *dezvoltă* toate acestea în timp. Dezvoltarea lumii e o descoperire în timp a formelor care există etern[2].

În ceea ce priveşte crearea omului, Dumnezeu a creat la început pe Adam şi pe Eva, în ei cuprinzându-se potenţial toate naţiunile. În lucrarea intitulată „Ortodoxie şi Românism”, părintele Dumitru Stăniloae spunea: „Acestea (naţiunile) sunt descoperiri în timp ale chipurilor care există etern în Dumnezeu. La baza fiecărui tip naţional acţionează un model dumnezeiesc etern pe care acea naţiune are să-l realizeze şi în sine cât mai deplin”[3].

Despărţirea umanităţii în neamuri (etnii) nu este o urmare a păcatului ci este o lucrare a voinţei lui Dumnezeu. Naţiunea nu este altceva decât o formă concretă de existenţă a umanităţii. Umanitatea este alcătuită din persoane, iar persoanele la rândul lor formează o naţiune. Nu putem cugeta în abstract despre umanitate; nu există om anaţional[4]. Adam însuşi a avut o limbă – deci o naţionalitate – prin intermediul căreia dă nume tuturor creaturilor – a avut o anumită mentalitate, o anumită construcţie psihică şi trupească. Naţiunile în esenţă reprezintă aceiaşi umanitate, dar sub diferite forme. În fiecare naţiune Dumnezeu îşi revarsă harurile sale, uneori fiind aceleaşi la mai multe neamuri, alteori fiind total deosebite. Nu poate exista un om fără determinante individuale, iar acestea sunt date de naţiunea căreia aparţii.

Acţiunea lui Dumnezeu în noi prin intermediul harului dumnezeiesc, nu topeşte caracteristicile noastre ci, el „se modelează după aptitudinile şi facultăţile omului. Calitatea naţională, care nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului naţional, subliniind această calitate a sufletului”[5]. Harul pe care îl primim fiecare dintre noi este acelaşi, dar harismele (darurile) sunt diferite, după spusele apostolului (I Cor. 12,3-

[2] *Ibidem*, p. 39.
[3] *Ibidem*, p. 40
[4] *Ibidem*, p. 42.
[5] *Ibidem*, p. 27.

11) „Harul se manifestă înnobilând şi înfrumuseţând, sublimând aptitudinile şi conţinuturile de viaţă ale fiecărei naţiuni. La o naţiune înfloreşte sub influenţa puterii dumnezeieşti o lirică superioară... la alta o filosofie, la alta o artă superioară”[6].

Legat de naţiune operăm cu noţiunea de naţionalism. Naţionalismul adevărat înseamnă a-ţi iubi poporul din care faci parte. Însuşi Mântuitorul Hristos a venit *la ai Săi* (In. 1, 11), a poruncit ucenicilor ca *propovăduirea Evangheliei să înceapă de la Ierusalim* (Luca 24, 17; F. Ap. 1, 2) iar apostolul Pavel întăreşte dreptul fiecărui neam la mărire şi cinste...*dacă lucrează binele* (Rom. 2, 10). Atunci când iubirea pentru poporul tău poate fi folosită împotriva altuia şi este bazată pe ură şi dispreţ faţă de cel de alt neam ca tine, se intră în contradicţie cu preceptele creştine şi acest lucru înseamnă şovinism. Creştinismul, am putea spune, este în aceiaşi măsură naţional dar şi supranaţional.

1. Ortodoxie şi naţiune

În Ortodoxie Bisericile sunt „naţionale” şi autocefale. Acest lucru se datorează concepţiei ortodoxe despre lume şi despre lucrarea harică pe care Biserica o mijloceşte în lume. W.A.Visser't Hooft în lucrarea sa *Misiunea Bisericii în lume* spune:

> „în Biserica Ortodoxă legătura strânsă dintre Biserică şi naţiune nu este o chestiune politică sau o ideologie politică. Ea este în acelaşi timp rezultatul natural al concepţiei ortodoxe despre lume, întemeiată pe ideea transfigurării tuturor realităţilor pământeşti. Biserica Ortodoxă este apoi, în multe locuri, o Biserică „populară”, în înţelesul că rămâne apropiată de viaţa oamenilor...”[7].

Ideea de *transfigurare a tuturor realităţilor pământeşti* de care vorbeşte autorul mai sus menţionat, reprezintă ţinta supremă către care tinde Biserica Ortodoxă în ordinea pământească. Ea urmăreşte ca prin lucrarea harică pe care o mijloceşte să ajungă la sfinţirea realităţilor pământeşti, la spiritualizarea lor şi apropierea lor din ce în ce mai mult de însăşi

---

[6] *Ibidem*, p. 30.

[7] W.A. VISEER HOOFT, *La mission de l`eglise dans le monde*, Paris, 1937, p. 63.

desăvârşirea lui Dumnezeu, care este Adevăr, Bine, Absolut. Biserica Ortodoxă nu socoteşte prezenţa harului în lume ca ceva supra-adăugat menită să forţeze realităţile pământeşti într-un anumit sens (ca în doctrina catolică), ci ea socoteşte că realităţile pământeşti, rânduite de Dumnezeu într-o nesfârşită varietate, sunt numai înnobilate în fiinţa lor lăuntrică prin lucrarea harului dumnezeiesc, sunt împinse mai departe pe calea desăvârşirii, fără să fie mutilate în înfăţişarea lor specifică. După cum soarele luminează, încălzeşte şi dă viaţă tuturor celor de pe pământ, fără a le anula ceva specific lor, tot aşa şi harul lui Dumnezeu luminează, încălzeşte şi dă viaţă duhovnicească indivizilor şi popoarelor, fără să le forţeze specificul într-un fel sau altul. Este uşor de observat aici învăţătura ortodoxă cu privire la starea primordială a omului, despre căderea în păcat şi despre urmările păcatului originar. Biserica Ortodoxă consideră că naţiunile (popoarele) au fost voite de Dumnezeu şi că Dumnezeu nu urmăreşte desfiinţarea specificului naţional al popoarelor, impunându-le un anumit tip de cultură. Biserica Ortodoxă a preluat şi cultivat specificul naţional folosind chiar în cultul său limba naţională a popoarelor, spre deosebire de catolicism care o lungă perioadă de timp (pâna la Conciliul II Vatican), a văzut în limbă o modalitate de dominare a popoarelor.

Ortodoxia este învăţătura reîntoarcerii multiplicităţii lumii la unitatea divină. Dumnezeu a rostit acelaşi adevăr pentru toţi, s-a revelat la fel tuturor, însă ne-a dat fiecăruia, pe răspunderea noastră, destinul şi libertatea de interpretare. Lumea ne este înfățișată ca o diversitate care vine din unitate şi care trebuie să revină la aceasta. In felul acesta, Ortodoxia este doctrina care admite naţiunile, bisericile creştine naţionale, dar care le voieşte perfecţionate în una deasupra tuturor. Ortodoxia învaţă ca Dumnezeu s-a întrupat odată pentru totdeauna şi pentru toţi oamenii. La judecata obştească *fiecare neam va veni ca slava Sa* (Apoc. 21, 24, 26). Ca notă distinctivă a Bisericii avem sobornicitatea sau universalitatea. Pentru ca sobornicitatea să se realizeze, trebuie ca naţiunile să existe în cursul lumii, iar în partea finală a acesteia să se transfigureze, să se îndumnezeiască. De aici rezultă şi marele rol al continuităţii sobornicităţii în Biserica Ortodoxă: de la unitatea creatoare, prin pluralitatea naţiunilor după creaţie, la unitatea prin transfigurare prin harul divin[8].

[8] Marin ŞTEFĂNESCU, *Filosofia creştină*, Edit. Universul, 1943, p. 153-154.

Dacă Biserica Romano-Catolică şi protestantismul pun accent pe jertfa de pe cruce a Mântuitorului, Ortodoxia pune accent pe actul final şi dumnezeiesc al acestei jertfe, învierea Mântuitorului, prin care totul se sfinţeşte şi se îndumnezeieşte devenind una.

2. Națiune şi Stat

Prin stat înţelegem forma superioară, instrumentul conducerii unei societăţi, al unui popor. Şi este un *sistem foarte bine organizat, un instrument de exercitare a puterii ales de membrii comunităţii*[9]. Fiecare naţiune îşi are statul ei. Raportul dintre Biserică şi Stat, potrivit învăţăturii creştine, este unul de colaborare. Credincioşii Bisericii fac parte din Stat ca cetăţeni loiali. Creştinii au anumite îndatoriri faţă de Stat pentru că[10]:

- Statul menţine ordinea, disciplina şi echitatea. Numai într-un Stat bine organizat, Biserica îşi poate desăvârşi şi ea misiunea ei divină.
- Impozitele şi dările faţă de stat sunt o necesitate a întăririi ordinii şi capacităţii de apărare a Statului, Însuşi Mântuitorul ne îndeamnă să respectăm adevărata stăpânire (Matei 22,15), iar Sf. Ap. Pavel ne învaţă să ne supunem stăpânirilor (Romani 13,7).
- Statul întăreşte naţiunea. Într-un stat pot exista mai multe naţionalităţi care însă au aceleaşi îndatoriri faţă de el. Naţiunea înglobează toate naţionalităţile, iar Statul este reprezentantul legal al tuturor.
- Orice societate îşi are anumite instituţii, bine organizate, cu rostul de a menţine ordinea şi a ajuta pe oameni. Respectul şi dragostea faţă de poporul din care faci parte rezidă şi în respectul pe care îl acorzi instituţiilor sale.

Iubirea faţă de neam, după învăţătura creştină, apare ca datorie pentru fiecare creştin. Hristos Însuşi şi-a iubit poporul său - după trup - , Sfinţii Apostoli şi-au început propovăduirea *de la Ierusalim*, Sfinţii Părinţi în operele şi în viaţa lor au cultivat sentimente aparte faţă de neamul din care proveneau.

Sunt diverse modalităţi de exprimare a dragostei faţă de neam; acestea pot fi întâlnite în toate compartimentele vieţii culturale. Spre

[9] Petre DAVID, *Călăuza creştină*, Edit. Episcopiei Aradului, Arad, 1987, p. 254.
[10] *Ibidem*, p. 246.

exemplu în poezia românească nimeni n-a iubit mai mult neamul său - iubire ce merge până la identificare cu el, ca Mihai Eminescu[11]. Prin tot ceea ce întreprinde în activitatea sa de poet, scriitor, publicist, el cântă viaţa, dorurile, aspiraţiile, suferinţele poporului român de-a lungul istoriei lui zbuciumate[12]. Poezia istorică a lui Eminescu este plină de sensibilitate faţă de înaintaşii lui.

În istoria naţională, Eminescu se opreşte şi stăruie asupra marilor personalităţi de domnitori cărora le descifrează legăturile organice cu neamul care i-a dat şi pentru care au luptat până la jertfă.

În literatură, Creangă prezintă raiul copilăriei sale humuleştene ca fiind o caracteristică a neamului; Sadoveanu, ca şi Rebreanu, zugrăvesc aspecte din viaţa satului românesc pe care le încadrează în fiinţa românească în general (simţ al proprietăţii concretizat în ataşamentul faţă de pământ, legarea de glia străbună).

În pictură, Grigorescu, sau în sculptură - Brâncuşi, fiecare lasă în lucrările lor o părticică din fiinţa neamului românesc. Iată numai câteva aspecte ale iubirii faţă de poporul căruia îi aparţii prin naştere.

Dar sunt momente în viaţa unui popor când mijloacele paşnice trebuie lăsate deoparte, când este nevoie de luptă, de eroism pentru apărarea patriei. Un astfel de moment îl reprezintă războiul de apărare. În concepţia creştină, Mântuitorul Hristos este Dumnezeul păcii (Romani 15,33) dar în acelaşi timp El este şi Dumnezeul iubirii (II Corinteni 13,11) şi al dreptăţii (Evrei 7,2). Numai pacea întemeiată pe iubire şi pe dreptate este cu adevărat durabilă. Mântuitorul Hristos a oprit pe Sf. Ap. Petru să întrebuinţeze sabia într-o împrejurare în care întrebuinţarea ei ar fi însemnat apărarea persoanei lui Hristos prin violenţă (Mt. 26, 52), dar El n-a condamnat însuşi faptul de a purta sabie, ba chiar într-o altă împrejurare El a poruncit *cel ce nu are sabie să-şi vândă veşmântul şi să-şi cumpere* (Lc. 22, 36).

Dacă folosirea sabiei este oprită în împrejurări particulare privind răzbunarea sau chiar apărarea personală, este însă îngăduită în împrejurări de altă natură, când apărarea existenţei, a fiinţei naţionale nu sunt cu putinţă decât prin recurgerea la arme. Împrejurările excepţionale care

---

[11] Dumitru RADU, „Biserica şi neamul românesc în opera lui Mihai Eminescu”, în *Studii Teologice*, 1/1990, p. 7.

[12] *Ibidem*, p. 9.

justifică procurarea şi purtarea armelor, se apreciază nu de indivizi ci de comunitatea organizată, de Stat[13]. Aceasta este şi învăţătura Sfântului Apostol Pavel: stăpânirea este de la Dumnezeu şi *dregătorul nu în zadar poartă sabia, de vreme ce este slujitorul lui Dumnezeu şi biruitorul mâniei lui asupra celui ce săvârşeşte răul* (Rom. 15, 4). Pe temeiul învăţăturii creştine, trebuie să facem deosebire între folosirea armelor din proprie iniţiativă pentru motive personale şi folosirea armelor din ordinul şi în numele autorităţii publice. Porunca creştină generală de a nu ridica sabia trebuie aşadar interpretată atât în legătură cu celelalte porunci creştine: iubirea şi dreptatea, fără împlinirea cărora nu poate fiinţa pacea durabilă - cât şi în legătură cu dreptul autorităţii publice de a folosi sabia împotriva răului, drept care este de la Dumnezeu[14].

În Noul Testament se vorbeşte de doi militari care s-au bucurat de harul Mântuitorului Hristos, fără să li se ceară să renunţe la profesia militară. Sutaşul din Capernaum a dobândit vindecarea slugii sale (Matei 8,5 şi urm.), iar sutaşul Corneliu a fost botezat împreună cu casa sa, de Sf. Ap. Petru (F. Ap. 10, 2) Sf. Ioan Botezătorul, întrebat fiind de ostaşi ce să facă pentru a dobândi şi ei botezul pocăinţei, le-a răspuns „să nu asupriţi pe nimeni, să nu năpăstuiţi pe cineva cu ceva şi să vă mulţumiţi cu solda voastră" (Luca 3,14).

Nu li s-a cerut părăsirea profesiei lor pentru a fi primiţi la botez. Începând cu Sf. Ap. Pavel, mulţi dintre Părinţii Bisericii folosesc imagini şi comparaţii din viaţa militară, socotind ei această viaţă ca având virtuţi vrednice de urmat. Credincioşii Bisericii din primele veacuri au răspuns îndatoririlor militare. În timpul persecuţiilor religioase Biserica a prevenit pe soldaţii creştini cu privire la influenţele religios-morale în mijlocul soldaţilor păgâni, dar niciodată n-a condamnat starea militară şi n-a îndemnat pe membrii ei să părăsească profesia ostăşească. Necesitatea apărării comunităţii sociale organizate, a Statului adică, a determinat consimţământul tacit al Bisericii pentru participarea creştinilor la îndatoririle militare chiar în armatele păgâne. Când imperiul roman a devenit creştin, atunci Biserica a admis serviciul militar nu numai pe temeiul necesităţii de fapt pentru apărarea Statului,

[13] Gheorghe CRONŢ, „Biserica Ortodoxă şi războiul de apărare", în *Omagiul Mitropolitului Nicolae Bălan*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1940, p. 368.

[14] *Ibidem*, p. 369.

ci si pe temeiul unei necesităţi morale, socotind că Statul este deopotrivă instrumentul conservării ordinei creştine şi al conservării comunităţii sociale constituite. Apărarea şi chiar suprimarea vrăjmaşului care atacă, a început să fie nu numai îngăduită dar şi cinstită. Acest lucru îl întâlnim la Sf. Atanasie cel Mare şi la Sf. Vasile cel Mare, Fericitul Augustin.

În timp de primejdie pentru întreaga comunitate, adică în vreme de război, este îndreptăţită ridicarea armelor şi este justificată lovirea de moarte împotriva vrăjmaşilor. În istoria neamului nostru sunt des întâlnite aceste atitudini. Slujitori ai altarelor străbune – preoţi sau episcopi – au fost prezenţi la marile momente istorice ale poporului nostru.

În doctrina romano-catolică, pornindu-se de la părerea Fericitului Augustin că *pentru cei răi războiul este o plăcere, pentru cei buni numai o necesitate* (*De civitate Dei*, IV,15, în *Migne*, P.L. XLI, 124), a dezvoltat un întreg sistem doctrinar cu privire la războiul drept şi războiul nedrept. În Ortodoxie nu s-a insistat asupra acestui lucru fiindcă o asemenea deosebire reiese cu claritate din însăşi funcţiunea conştiinţei creştine. Regula canonică şi practica Bisericii Ortodoxe este clară: războiul de apărare este îngăduit, iar luptătorii sunt vrednici de cinste.

Pe temeiul învăţăturii evanghelice şi al practicii canonice de aproape două mii de ani, Biserica noastră proclamă că apărarea armată a patriei este o obligaţie fundamentală a tuturor fiilor săi. Apărarea patriei în momente grele apare şi ca o datorie expresă a fiecăruia dintre noi. Din punct de vedere al teologiei morale avem obligaţii faţă de noi înşine, faţă de aproapele nostru cât şi faţă de Dumnezeu. Problema războiului este o problemă destul de delicată din punct de vedere moral, dar în ultimă instanţă, războiul de apărare nu urmăreşte decât limitarea unui rău, cu alte cuvinte înseamnă apărarea şi păstrarea vieţii, viaţă care în creştinism are valoare deosebită (vezi la Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Valoarea vieţii umane si apărarea ei, în *Studii* Teologice, 7-8/1983). Războiul de apărare ca ultimă soluţie pentru păstrarea fiinţei naţionale este îngăduit, iar Biserica binecuvintează apărarea Patriei cu orice mijloace, chiar cu cele armate[15]. Orice încălcare a pământului străin sau nerespectarea „ţarinei aproapelui" înseamnă păcat strigător la cer (Lc. 10, 7; Mt. 5,8), iar împotriva păcatului trebuie luptat.

[15] Petre DAVID, *op. cit.*, p. 254.

3. Patriotismul

În sensul larg al cuvântului, patria este ţara în care ne-am născut şi ai cărei cetăţeni suntem,

> „Patria este o realitate complexă, în care se cuprind nu numai locul natal, ci ţara în care s-au născut nu numai părinţii şi rudele, prietenii şi concetăţenii, ci tot poporul cu care avem comuniune de neam, de teritoriu, de limbă, de cultură, de tradiţie şi spiritualitate, de care ne leagă acelaşi trecut şi acelaşi ideal”[16].

Patriotismul este ataşarea, dragostea şi devotamentul faţă de patrie. Patriotismul fiind o noţiune foarte complexă, implică datoriile individului faţă de societate şi de stat, căci toată activitatea acestuia trebuie să-şi aibă obârşia în iubirea sinceră şi jertfelnică faţă de patria căreia îi aparţinem şi care ne asigură condiţiile necesare vieţii şi misiunii noastre[17]. Din punct de vedere al moralei creştine, patriotismul este o datorie ce izvorăşte din iubirea faţă de aproapele; iubirea de patrie fiind de fapt o extensie a iubirii faţă de părinţi cuprinsă în porunca a V-a a Decalogului.

Este adevărat că religia creştină este universală, dar ea recunoaşte existenţa neamurilor (Mt. 28, 19). Neamurile existau şi înainte de turnul Babel; atunci s-a rupt numai *conglăsuirea neamurilor* (Fac. 11, 7), conglăsuire refăcută la Cincizecime când neamurile adunate la Ierusalim ascultau şi înţelegeau cuvântul dumnezeiesc din predica apostolilor, fiecare în limba sa (F. Ap. 2, 5).

Din faptul că pământul şi întreaga creaţie este un dar al lui Dumnezeu şi că bogăţiile pământului natal sunt o binecuvântare dumnezeiască ce trebuie păstrată şi fructificată, părintele Dumitru Radu desprinde o serie de îndatoriri concrete prin care se exprimă patriotismul, iubirea faţă de patrie, iubirea faţă de popor, cinstirea virtuţilor poporului căruia aparţinem, cinstirea trecutului, cinstirea şi preţuirea limbii, civilizaţiei, culturii şi spiritualităţii poporului, apărarea gliei strămoşeşti[18].

---

[16] Dumitru RADU (coord.), *Îndrumări Misionare*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 451.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 455.

Sentimentul patriotic este un sentiment firesc ce trebuie să călăuzească pe orice creştin ca aparţinător al unei patrii pământeşti – ce se află în drum spre patria cerească.

4. Dragostea de neam implică dragostea faţă de toţi oamenii. Sensul noţiunii de „aproapele"

Morala creştină, după înseşi cuvintele Mântuitorului, este sintetizată în porunca iubirii faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău. Aceasta este marea şi cea dintâi poruncă. Iar a doua, la fel cu aceasta: să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Mt. 22, 37-33). Prima poruncă normează raportul religios al omului faţă de Dumnezeu, iar a doua, viaţa morală în raporturile de la om la om.

În învăţătura creştină iubirea faţă de Dumnezeu şi iubirea faţă de aproapele formează o unitate indisolubilă; iubirea faţă de aproapele, propriu- zis, fiind manifestarea iubirii faţă de Dumnezeu. Mântuitorul Hristos numeşte porunca iubirii faţă de aproapele *la fel* cu porunca iubirii faţă de Dumnezeu, probând în acest fel fundamentele ei însemnate în creştinism[19]. Ea este *porunca nouă* pe care Mântuitorul o dă ucenicilor - ca testament, subliniind că vor fi recunoscuţi ca ai Săi prin practicarea ei (In. 13, 34-35). Porunca iubirii aproapelui o găsim şi în Vechiul Testament (Lec. 19, 18). Noutatea acestei porunci rezidă în faptul că Mântuitorul o formulează în strânsă legătură cu porunca iubirii faţă de Dumnezeu. Şi porunca iubirii faţă de Dumnezeu o găsim consemnată în Vechiul Testament (Deut. 6,5) însă nu găsim nici un text care să le cuprindă pe amândouă la un loc. Mântuitorul Hristos le aşează împreună arătând că ele constituie centrul vieţii religios-morale.

Dacă în Vechiul Testament noţiunea de aproapele era limitată în general, la cei de acelaşi neam şi religie, în creştinism noţiunea aproapelui, cuprinde pe tot omul. Caracterul universal al iubirii creştine e necunoscut până la Mântuitorul. Neamurile sunt voite din eternitate în Dumnezeu. Cum toţi oamenii sunt *după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu* (Fac. 1, 26-28) iubirea trebuie să se extindă asupra tuturor oamenilor, îngustimea iubirii vechi-testamentare este anulată odată cu

[19] Orest BUCEVSKI, „Iubirea faţă de duşmani", în *Omagiu I.P.S. Dr. Nicolae Bălan*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1940, p. 306.

întruparea lui Hristos: *N-am venit să stric ci să împlinesc* (Mt. 5,17). Venirea lui Hristos înlătură toate barierele dintre neamuri, dintre oameni, ca *fii ai aceluiaşi Părinte ceresc*. Iubirea cea nouă pe care o aduce Hristos nu se opreşte nici în faţa duşmanului. În atitudinea faţă de acesta, „îşi primeşte iubirea faţă de aproapele încoronarea împreună, iar morala creştină e aureolată cu o nobleţe inegalată şi inegalabilă de nici o altă religie sau sistem moral-filosofic”[20].

Adversarii creştinismului încearcă să arate că şi înainte de Mântuitorul exista învăţătura despre iubirea duşmanului. Într-adevăr, într-un mod izolat găsim afirmaţii oarecum apropiate de preceptul moral al iubirii creştine faţă de duşman, dar judecate în lumina întregii concepţii a sistemului filosofic respectiv, deosebirea faţă de preceptul iubirii creştine este fundamentală.

În etica vechilor greci, raporturile faţă de semeni erau normate de principiul unei dreptăţi, reci şi calculate, care elimina orice atitudine binevoitoare faţă de ei, dacă lipsea perspectiva încasării unei recompense[21]. Ura faţă de duşman, politic sau personal, era socotită firească sau chiar poruncită. Ura şi mânia nu sunt amendate nici chiar atunci când sunt îndreptate împotriva duşmanului personal, membru al aceluiaşi popor. Stoicii, depăşind concepţia naţionalismului exclusivist, vorbesc despre o iubire care să se răsfrângă asupra tuturor oamenilor, căci toţi sunt membrii ai aceleiaşi omeniri. Este, după părerea mea, aici o dovadă clară a revelaţiei primordiale. Cu toate acestea, învăţăturile stoicilor nu se pot ridica la înălţimea preceptelor creştine. Stoicismul îşi construieşte etica sa pe temelia panteismului, iar amprentele egoismului sunt mereu vizibile.

Religia creştină este o religie revelată. Morala Vechiului Testament nu-i produsul înţelepciunii omeneşti ci ea se întemeiază pe credinţă într-un Dumnezeu viu, personal, atotbun şi atotştiutor, creator şi proniator al universului. Moise vorbeşte în numele lui Dumnezeu şi transmite porunci primite de la Dumnezeu. Doctrina Vechiului Testament despre originea comună a neamului omenesc, despre unitatea primordială a limbii vorbite de oameni (Fac. 11, 1) arată foarte clar că raporturile dintre oameni trebuie să fie de altă natură decât cele din antichitatea păgână.

---

[20] *Ibidem*, p. 307.
[21] *Ibidem*, p. 308.

În Vechiul Testament întâlnim porunca iubirii duşmanului, chiar dacă nu la înălţimea iubirii din Noul Testament, aceasta datorându-se caracterului pregătitor al Vechiului Testament faţă de Noul Testament şi a stării culturale de atunci a poporului iudeu.

„Să nu duşmăneşti pe fratele tău în inima ta... să nu-ţi răzbuni, cu mâna ta şi să n-ai ură asupra poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19, 17-18). Aceste texte vorbesc numai de duşmanul personal, membru al poporului evreu. Asupra celui de alt neam se extinde iubirea numai când se aşează în mijlocul poporului evreu. Faţă de popoarele idolatre şi deci duşmănoase lui Iahve şi poporului ales, iubirea avea limite. Uciderea duşmanului poporului şi a lui Dumnezeu, era chiar poruncită.

Vechiul Testament abundă în numeroase războaie ale poporului ales împotriva idolatrilor. În Noul Testament noţiunea de „aproape" devine universală. Limitele impuse de condiţiile vieţii pământeşti sunt înlăturate. Fiecare om, indiferent unde trăieşte, cărei naţiuni sau stări sociale îi aparţine, este aproapele nostru: „Nu mai este iudeu nici elin; nu mai este rob nici slobod; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi sunteţi una întru Hristos Iisus" (Gal. 5, 23). Mântuitorul Hristos se întrupează şi se aduce jertfă pe cruce pentru toţi oamenii. Hristos dă poruncă pozitivă pentru iubirea faţă de duşmani: „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă" (Mt. 5, 44; Lc. 6, 27-28).

Sublimitatea creştinismului rezidă în faptul că întemeietorul lui se identifică cu ceea ce spune. Ştim că religia creştină este religia exemplului personal. Hristos, batjocorit fiind nu răspundea cu ocară, dat la chinuri nu ameninţa, ci se lăsa în voia celui ce judecă cu dreptate (I Pt. 2, 23). Din cele arătate mai sus reiese cu claritate că adevărata iubire faţă de neam (dincolo de barierele impuse de etnie) poate fi fundamentată pe iubirea tuturor oamenilor şi prin extensie a întregii creaţii. Nu au nici un fel de motivaţie reală acele manifestări ale naţionalismului exclusivist (şi extremist) sau cele întâlnite în lumea arabă reunite sub emblema Jihad-ului (războiul sfânt).

Dragostea de neam, cu toate implicaţiile ce decurg din ea; patriotism, eroism, naţionalism în sensul bun al cuvântului, rămân datorii obligatorii pentru fiecare creştin în parte. Creştinismul este în egală măsură şi naţional – în sensul că Hristos se întrupează în sânul

poporului evreu, pregătindu-l în primul rând pe acesta pentru mântuire, dar şi supranaţional în sensul de religie universală.

Creştinul adevărat nu bagatelizează rolul unei naţiuni în cadrul istoriei mântuirii neamului omenesc şi nu întrebuinţează termenii de: popor, naţiune, patriotism, etc., în scopuri străine de învăţătura lui Hristos, lucru care din nefericire se întâmplă în lumea politică de astăzi. Pentru creştin acestea sunt noţiuni sacre. Jurământul creştinilor faţă de ţară este îngăduit de Biserică, aceasta proclamând că slujind oamenilor, slujim de fapt lui Dumnezeu.

Amintim aici, anumite precizări pe care Biserica Ortodoxă le are vis- a-vis de integrarea europeană, sugerând că neamul românesc trebuie să-şi păstreze cu sfinţenie valorile sale milenare oglindite în aşa-zisa *cuminţenie ortodoxă*.

Referințe bibliografice:

1. Dumitru RADU (coord.), *Îndrumări Misionare*, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986.
2. BUCEVSKI, Orest, „Iubirea faţă de duşmani”, în *Omagiu I.P.S. Dr. Nicolae Bălan*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1940.
3. CRONŢ, Gheorghe, *Biserica Ortodoxă şi războiul de apărare,* în Omagiu Mitropolitului Nicolae Bălan, Sibiu, *Tipografiei Arhidiecezane*, 1940.
4. DAVID, Petre, *Călăuza creştină,* editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987.
5. HOOFT, W. A. Visser’t, *La mision de L'Eglise dans le monde*, Paris, 1937.
6. RADU, Dumitru, „Biserica şi neamul românesc în opera lui Mihai Eminescu”, în *Studii Teologice*, 1/1990, p. 7-37.
7. IDEM, „Valoarea vieţii umane şi apărarea ei”, în *Studii Teologice*, 7-8/1983, p. 477-480.
8. STĂNILOAE, Dumitru, *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, 1939.
9. ŞTEFĂNESCU, Marin, *Filosofia creştină*, Editura Universul, 1943.

IUBIREA DE NEAM ŞI ŢARĂ ÎNTRE VALORILE ADOLESCENŢILOR. O CERCETARE REALIZATĂ ÎN RÂNDUL LICEENILOR DIN JUDEŢUL ALBA

Dorin OPRIȘ*
Monica OPRIȘ*

Abstract: ***Love for nation and country among adolescent values. A research done among high school students from Alba County.*** An analysis of the post-1989 curriculum documents reveals the decrease, at the educational policy level, of the interest in promoting in the Romanian pre-university education the values explicitly included in the love of nation and country in favor of the models referring to democratic citizenship, offered by Civic Education, at primary and lower secondary level. Following a questionnaire that was applied to high school students in Alba County, we drew a series of conclusions, among which the most important refer to the direct relationship between the level of appreciation of the love for country and nation and the theological and moral virtues with a religious foundation. At the same time, the data show that a high percentage of pupils who value the love for nation and country in a high degree do not believe that this also implies participation in community life, respect / tolerance towards peers, regardless of their ethnic or cultural affiliation, nor the observance of the laws of the country. The feeling of love for nation and country diminishes in the case of the pupils with a higher level of education and those coming from economically disadvantaged areas. At the same time, the analysis according to the specializations followed by the pupils shows that the lowest average for the love for nation and country

* Conferenţiar universitar, doctor în ştiinţele educaţiei, Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.

* Profesor, doctor în ştiinţele educaţiei, Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Simion Ștefan” din Alba Iulia.

is recorded by the students from the mathematics-computer science specialization, which is increasingly preferred because of the opportunities it offers for the continuation of the university studies in the field of computer science and for finding a well-paid job in the country or abroad.

Keywords: *love for country, adolescents, theological virtues, economically disadvantaged.*

Preliminarii

Într-o lume din ce în ce mai marcată de globalizare, faptul de a trăi într-un spaţiu cu o încărcătură istorică importantă şi într-un interval de timp care include un moment aducere-aminte despre unul din cele mai importante evenimente din viaţa poporului român, petrecut pe chiar locul prin care treci zilnic, se dovedeşte adesea, mai mult decât un motiv de entuziasm, un prilej de reflecţie deopotrivă faţă de moştenirea primită de la generaţiile anterioare şi în raport cu responsabilitatea faţă de aceasta. Nu odată, se întâmplă ca tocmai cei care trăiesc într-un asemenea spaţiu să valorizeze puţin/tot mai puţin locul sau anumite momente aniversare, pentru că cel mai adesea familiaritatea erodează ecoul în plan personal chiar şi pentru aspectele cele mai speciale. Că este aşa, vedem în fiecare an: la manifestările organizate în 1 decembrie numărul celor prezenţi nu se apropie nici pe departe de cifra participanţilor din 1918 la Marea Adunare de la Alba Iulia.

Sunt însă şi alte cauze care, în timp, au condus la erodarea sentimentului iubirii de ţară. O lectură a documentelor curriculare din perioada de după 1989 relevă scăderea, la nivel de politici educaţionale, a interesului pentru promovarea în învăţământul preuniversitar românesc a valorilor subsumate explicit iubirii de neam şi ţară, în favoarea unor modele cu trimitere la cetăţenia democratică, propuse în special prin intermediul disciplinelor Educaţie/ Cultură civică, la nivel primar şi gimnazial.

Studiul de faţă îşi propune să identifice relaţia dintre nivelul de valorizare a iubirii de neam şi ţară şi virtuţile teologice şi cele morale cu fundament religios, în urma administrării unui chestionar la un eşantion reprezentativ de elevi de liceu din judeţul Alba. Am ales aceste seturi de valori pornind de la rolul esenţial pe care religia l-a avut în viaţa poporului român de-a lungul timpului, dar şi de la faptul

că moralitatea cu fundament religios a constituit matca în care s-a edificat fibra cea mai profundă a poporului român. Astfel, analiza noastră pleacă de la două premise: existenţa spirituală a popoarelor, respectiv existenţa unei legi româneşti[1], ale cărei hotare sunt credinţa în Dumnezeu şi dragostea de ţară.

Pentru înţelegerea semnificaţiei identităţii spirituale a popoarelor, vom face un scurt excurs biblic. Învăţătura Domnului Iisus Hristos se adresează în egală măsură tuturor oamenilor, nu doar poporului evreu. Trimiterea la propovăduire a Apostolilor relevă caracterul universal al creştinismului: „Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (Mt. 28, 19-20).

Deşi Mântuitorul a vestit o altă împărăţie, „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" (In. 18, 36), în niciun text biblic nu găsim referiri privind încercarea Mântuitorului sau a Apostolilor de a schimba împărăţiile sau organizarea social-naţională din perioada respectivă. Fiecare creştin însă este îndemnat să caute cu prioritate Împărăţia lui Dumnezeu, ca membru prin botez al „poporul agonisit de Dumnezeu, ca să vestească în lume bunătăţile Celui ce l-a chemat" (I Pt. 2, 9), iar lumii acesteia să-i aducă Lumina. Această nouă dimensiune nu exclude însă identitatea naţională şi nici iubirea propriului popor, cu atât mai mult cu cât Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său pentru a fi „lumină spre descoperire neamurilor" (Lc. 2, 32). Ideea de identitate spirituală a popoarelor, alături de limbă şi cultură, este susţinută şi de faptul că textele biblice vechi-testamentare şi nou-testamentare vorbesc despre îngerii popoarelor sau ai conducătorilor de popoare.

Istoria creştinismului în spaţiul de formare a poporului român a fost puternic influenţată de primirea Evangheliei de la Sfântul Apostol Andrei, astfel că originea apostolică a creştinismului a devenit o carte de identitate de mare valoare în plan spiritual pentru neamul nostru. Legătura dintre Ortodoxie şi naţiune a susţinut identitatea, libertatea şi independenţa poporului român, fapt relevat şi de mulţimea sfinţilor care au irigat spiritual acest pământ. Sfântul Montanus,

[1] Ilie MOLDOVAN, *Credinţa strămoşească în faţa ofensivei antihristice sectare*, Valea Plopului - Prahova, Edit. Pro-Vita, 1998, p. 56-57.

preotul daco-roman din Singidunum[2], a profeţit înainte de a fi martirizat, în timpul persecuţiei lui Diocleţian (304 d.Hr.), despre naşterea prin credinţa în Dumnezeu a poporului nostru: „Cu ochii minţii văd, Doamne, cum în această latură de pământ se ridică un popor nou, care cheamă numele Tău cel sfânt prin biserici, în limba romană”[3].

1. De la virtuțile teologice și morale, la valorile civice. Locul iubirii de neam în ierarhia valorilor liceenilor de azi

Prezenţa disciplinei religie în planurile cadru de învăţământ îi pune pe elevi în relaţie cu valorile religioase la toate nivelurile de învăţământ şi la toate clasele. În diferite ponderi regăsim elemente axiologice cu sau fără fundament religios explicit şi la alte discipline de învăţământ.

În studiul de faţă ne-am propus să identificăm un set de 12 valori subsumate celor trei dimensiuni ale educaţiei: religioasă, morală şi civică şi să aflăm rolul pe care acestea îl au în structurarea personalităţii viitorilor adulţi. Eşantionul de elevi selectat de noi, reprezentativ la nivelul judeţului Alba în funcţie de toate variabilele luate în studiu (gen, vârstă, mediu de rezidenţă, specializare, nivel de instruire), a fost solicitat să acorde note de la 1 la 10 (1 = deloc importantă, 10 = foarte importantă) în funcţie de importanţa pe care fiecare valoare o are în propria formare.

Prezentăm în tabelul 1 valorile din lista propusă de noi, în ordinea mediilor calculate pentru fiecare dintre acestea.

Ierarhizarea valorilor pe baza mediilor aritmetice *Tabelul 1*

Valori/ Loc	Media/ valoare	Tipul valorii
1. credinţa în Dumnezeu	9,20	Religioasă
2. iubirea faţă de Dumnezeu	9,12	Religioasă

[2] Teritoriul pe care a fost construit Belgradul de astăzi, în Serbia, la confluenţa dintre râul Sava şi Dunăre, locuit în acea perioadă de daco-romani.

[3] *** „Martiriul Sfântului Montanus, preot daco-roman”, în *Actele martirice*, studiu introductiv, traducere şi note de Ioan Rămureanu, Bucureşti, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 189.

3. speranţa în ajutorul lui Dumnezeu	8,82	Religioasă
4. dreptatea	8,77	Morală
5. înţelepciunea	8,40	Morală
6. dragostea faţă de semeni	8,38	Religioasă
7. iubirea de neam	8,29	Civică
8. stăpânirea de sine	8,28	Morală
9. respectul/toleranţa faţă de semeni, indiferent de apartenenţa etnică sau culturală	8,12	Civică
10. respectarea regulamentelor şi a legilor	8,02	Civică
11. curajul în depăşirea unor obstacole care se opun binelui colectiv	8,00	Morală
12. participarea la viaţa comunităţii (culturală, istorică)	6,39	Civică

După cum rezultă din tabelul 1, cercetarea include valori în relaţie cu virtuţile teologice (credinţa, nădejdea şi dragostea) – încadrate de noi în lista valorilor religioase –, valori în relaţie cu virtuţile morale (dreptatea, curajul, cumpătarea, înţelepciunea) – încadrate de noi în lista valorilor morale –, respectiv valori civice, precum: iubirea de neam, participarea la viaţa comunităţii, respectul faţă de semeni, indiferent de apartenenţa religioasă sau etnică şi respectarea regulamentelor şi a legilor.

Acest set de valori se constituie într-un ansamblu de elemente în măsură să definească atât persoana, cât şi existenţa umană în ansamblul ei, într-un anumit timp sau spaţiu geografic, într-o ţară condusă în baza unui anumit sistem juridic şi având un anumit etos, dar şi provocările de ordin intercultural. De altfel, şi eşantionul selectat de noi şi-a propus respectarea specificului multietnic şi pluriconfesional din judeţul Alba, într-un spaţiu cu adânci rezonanţe istorice.

Pe baza datelor din tabelul 1 sunt prezentate în figura 1 diagrame de comparaţie ale mediilor pentru fiecare din cele trei categorii, cât şi media pentru întreg eşantionul (m=8,31).

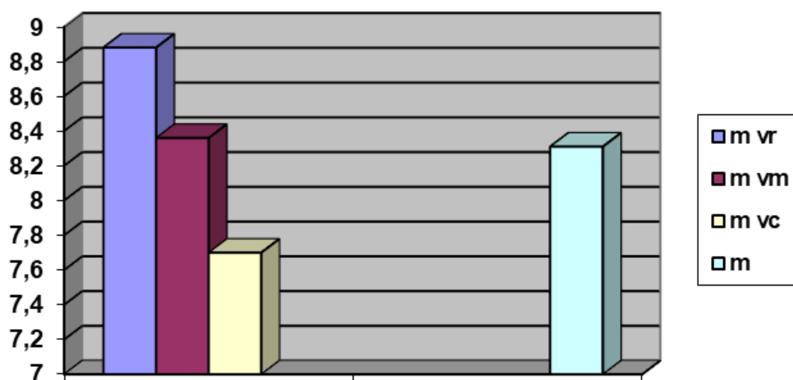


Fig. 1. Diagrame de comparaţie ale mediilor pentru fiecare categorie de valori şi media obţinută la nivelul întregului eşantion (m vr – media pentru valorile religioase; m vm – media pentru valorile morale; m vc – media pentru valorile civice; m – media pentru toate valorile la întreg eşantionul de subiecţi)

Răspunsurile oferite de elevi conduc spre următoarele observaţii:

• toate valorile religioase au media mai mare decât media pentru întreg eşantionul de subiecţi, cu o amplitudine[4] de 0,82 de sutimi şi cu o medie m_r = 8,88, cu aproape 50 de sutimi peste media întregului eşantion;

• pe primele trei locuri se află valori religioase: credinţa în Dumnezeu, iubirea faţă de Dumnezeu, respectiv speranţa în ajutorul lui Dumnezeu;

• doar primele două valori – credinţa în Dumnezeu, respectiv iubirea faţă de Dumnezeu – au obţinut medii peste 9 (9,20, respectiv 9,12), la o diferenţă nesemnificativă statistic (sub 10%);

• iubirea faţă de semeni se află pe locul 6 în ierarhia valorilor, cu o medie foarte apropiată de cea a întregului eşantion, la aproape 50 de sutimi faţă de ultima valoare religioasă. Integrarea iubirii de semeni

[4] Amplitudinea reprezintă distanţa dintre valoarea de maxim şi cea de minim a unei măsurări (Monica OPRIȘ, Dorin OPRIȘ, Mușata BOCOȘ, *Cercetarea pedagogică în domeniul educaţiei religioase*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, p. 205).

între valorile religioase are la bază textul biblic al Marii porunci a iubirii: „*Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta şi din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi*” (Luca 10, 27);

• toate valorile morale au mediile cuprinse între 8 – 8,77, cu o amplitudine de 0,77 de sutimi şi cu o medie m_m = 8,36, la o diferenţă nesemnificativă statistic faţă de media întregului eşantion;

• ierarhia valorilor morale este următoarea: dreptatea (8,77), înţelepciunea (8,40), stăpânirea de sine (8,28), respectiv curajul în depăşirea unor obstacole care se opun binelui colectiv (8,00);

• media valorilor civice este 7,70, cu peste 60 de sutimi sub media pentru întreg eşantionul;

• valoarea civică cea mai apreciată de elevi este iubirea de neam, cu o medie de 8,29, la 2 sutimi faţă de media pentru întreg eşantionul;

• valoarea cel mai puţin apreciată de elevi este participarea la viaţa comunităţii (culturală, istorică), media calculată fiind de 6,39. De altfel, această medie se află la aproape trei puncte faţă de valoarea aflată pe primul loc.

Cele mai importante concluzii care pot fi desprinse din datele prezentate sunt următoarele:

► Pentru elevii de liceu din judeţul Alba, valorile religioase ocupă un loc mai important decât valorile morale şi cele civice. Aceste rezultate sunt în acord şi cu rezultatele unor cercetări sociologice, care plasează valorile religioase ale tinerilor[5] la nivel individual şi de grup în faţa celor morale şi civice. Rezultă deci că adolescenţii recunosc rolul lui Dumnezeu în propria viaţă, credinţa în El fiind pentru marea majoritate valoarea supremă. Considerăm că un rol important îl are prezenţa religiei ca disciplină de învăţământ inclusiv la nivel liceal.

► Prezenţa pe primul loc a credinţei în Dumnezeu este susţinută de faptul că unele dintre formele de manifestare ale acesteia în particular şi public sunt mai uşor de identificat şi de practicat de către elevi: rostirea de rugăciuni, participarea la sfintele slujbe, lectura unor cărţi religioase, închinarea la trecerea pe lângă biserică, ţinerea unor zile de post etc.

---

[5] Marius LAZĂR, „Valori, toleranţă, religie şi spiritualitate”, în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul XXIII, nr. 5-6, Bucureşti, 2012, p. 478.

► Perioada adolescenţei este una de convergenţă înspre apartenenţa la grupuri mai restrânse numeric, fapt care explică parţial, din punctul nostru de vedere, diferenţa dintre media pentru iubirea faţă de Dumnezeu şi cea faţă de semeni. De altfel, media obţinută de iubirea faţă de semeni a scăzut semnificativ media setului de valori religioase.

► Nevoia de ajutor pentru depăşirea unor obstacole din diferite zone ale vieţii (familiale, şcolare, personale etc.) este o realitate în viaţa tinerilor. Faptul de a spera în ajutorul primit de la Dumnezeu reprezintă a ancoră puternică în viaţa tinerilor. Considerăm că locul important pe care această valoare îl ocupă este dat şi de faptul că majoritatea liceenilor deja au experiat cel puţin o dată faptul şi rezultatul încredinţării nădejdii în Dumnezeu, într-o situaţie limită.

► Una dintre caracteristicile perioadei adolescenţei o constituie spiritul justiţiar, dreptatea fiind valoarea morală cel mai bine plasată în ierarhia valorilor liceenilor. Punerea în relaţie a curajului cu aspecte legate de binele colectiv a scăzut media acordată de liceeni acestei valori privită de ei şi din perspectiva actelor de bravură specifice acestei vârste. Pornind de la locul pe care îl au în ierarhia valorilor aspectele morale, putem vorbi despre o subordonare a acestora faţă de cele religioase. De altfel, la liceu, religia este printre puţinele discipline de învăţământ care, la modul explicit, îşi propune să-i ajute pe elevi să-şi clarifice şi să-şi (re)fundamenteze o serie de aspecte axiologice.

► Deşi planurile cadru conţin la toate nivelurile de învăţământ discipline subsumate ştiinţelor sociale, cercetarea noastră relevă faptul că valorile civice sunt cel mai puţin valorizate de către elevii de liceu. Tendinţa de a marginaliza această categorie de valori a fost observată şi în cadrul altor cercetări. Amintim doar rezultatele constatate în cercetarea realizată în anul 2014 la nivel naţional de către Organizaţia non-guvernamentală „Şcoala de valori”, în parteneriat cu IPSOS Research România şi cu Ministerul Educaţiei Naţionale, care şi-a propus să identifice valorile şi modelele tinerilor din România: într-o listă de 35 de valori ale tinerilor, valorile civice au o prezenţă cel mult implicită[6].

► Faptul că toate valorile civice sunt plasate în partea a doua a

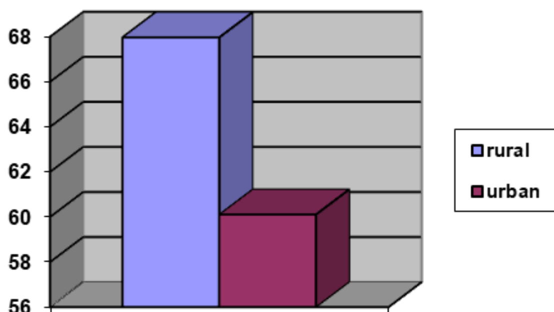
[6] http://scoaladevalori.ro/impact/cercetare/#sthash.kPCMUS82.dpbs.

listei, cu valori ale mediilor sub cele obţinute pentru întreg eşantionul relevă o stare de fapt: chiar dacă în plan formal aceste valori sunt studiate, influenţele exterioare exercitate de diferiţi factori, în special mass-media care promovează preponderent şi adesea agresiv aspecte negative din societatea românească, au condus şi la diminuarea sentimentului iubirii faţă de ţară, o reacţie scăzută în raport cu nedreptăţile care se petrec în societate, dar şi o atitudine permisivă faţă de respectarea legilor care au în vedere binele comun.

2. Ce (mai) înseamnă pentru elevi iubirea față de țară

Importanţa istorică a judeţului Alba şi, în special a capitalei acestuia, Alba Iulia, conferă o aură deosebită acestei zone geografice, fapt în total dezacord cu locul pe care îl ocupă în ierarhia judeţelor şi a localităţilor în funcţie de numărul de locuitori[7].

În această secţiune a lucrării de faţă ne propunem să realizăm analize, în funcţie de diferite variabile, legat de valorizarea de către elevi a iubirii de patrie. Datele cercetării arată că nu există diferenţe semnificative statistic în funcţie de genul elevilor. Diferenţe la aproape 8 puncte procentuale se regăsesc la mediul de rezidenţă, aşa cum rezultă din figura 2, unde au fost reprezentate diagrame de comparaţie cu procentele elevilor care au acordat note de 9 şi 10 pentru sentimentul iubirii de neam.



[7] Conform datelor din recensământul din 2011, judeţul Alba se află pe locul 29, cu o populaţie de 342.376 de locuitori, disponibil la http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2.

Fig. 2. Diagrame de comparaţie a procentelor de elevi care au acordat note de 9 şi 10 pentru sentimentul iubirii de neam, în funcţie de mediul de rezidenţă

În mediul rural, un procent mai ridicat de elevi au acordat note mari pentru sentimentul iubirii de patrie, comparativ cu elevii din mediul urban. Acest rezultat poate fi explicat şi prin faptul că în mediul rural tradiţiile sunt mai puternic păstrate. O analiză în funcţie de clasa din care provin elevii arată diferenţe de peste 10 puncte procentuale, aşa cum rezultă din figura 3.

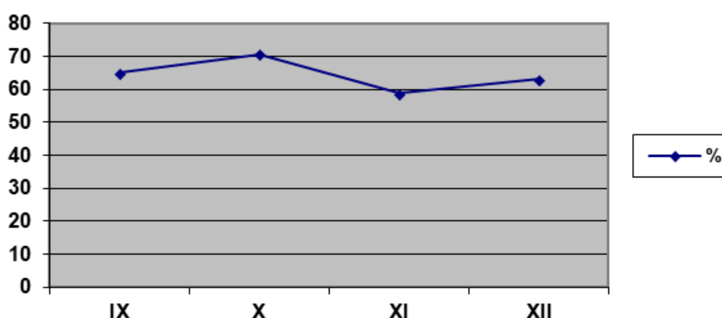


Fig. 3. Curbe de distribuţie a procentelor de elevi care au acordat note de 9 şi 10 pentru iubirea de neam, în funcţie de clasa din care fac parte

Datele arată o concordanţă între valorizarea pe care elevii o dau iubirii de ţară şi instalarea crizei adolescenţei înspre finalul clasei a X-a şi în clasa a XI-a. Se observă o creştere a procentului elevilor care au acordat note de 9 şi 10 de la clasa a IX-a la clasa a X-a, unde apare un maxim (70,71%), pentru ca în clasa a XI-a procentul să atingă un minim (58,74%), şi o revenire a acestuia în clasa a XII-a înspre nivelul de la începutul studiilor liceale.

Nivelul de instruire al elevilor reprezintă o altă variabilă în funcţie de care am realizat analiza datelor. Se constată o relaţie de inversă proporţionalitate între nivelul de instruire şi procentul în care s-au dat note de 9 şi de 10 *iubirii de ţară*: 44,12% (elevii cu medii între

9,00 – 10); 65,50% (elevii cu medii între 7,00 – 8,99), respectiv 73,73% (elevii cu medii între 5,00 – 6,99), fapt care indică în realitate intenţia adolescenţilor de a rămâne sau de a părăsi ţara, la finalul studiilor.

Deşi Alba Iulia este recunoscută drept capitală spirituală şi a unităţii neamului românesc, nu putem vorbi despre o convergenţă a mediilor mari pentru această valoare în raport cu elevii din unităţile de învăţământ liceal din acest judeţ. De asemenea, am constatat faptul că cele mai puţine note de 9 şi 10, pentru sentimentul iubirii de patrie, s-au înregistrat la elevii din zonele defavorizate ale judeţului Alba: Zlatna (12,90%), Câmpeni şi Baia de Arieş (48,8%), Cugir (54,76%).

Analiza datelor în funcţie de specializările pe care le urmează elevii arată faptul că cele mai mari medii se înregistrează în cazul specializărilor pentru care viitorii absolvenţi de liceu consideră că au mai multe posibilităţi de a-şi găsi un loc de muncă în ţară, precum şi în situaţiile în care respectivul profil de învăţământ include discipline şcolare prin care această valoare este promovată în mod explicit. Astfel, cele mai ridicate punctaje sunt întâlnite la specializarea pedagogic (m = 9,68) şi sportiv (m = 9,10). O medie neaşteptat de mică pentru valoarea *iubirea de ţară* se înregistrează în cazul elevilor de la specializarea matematică-informatică (m = 7,85), cu aproape o jumătate de punct sub valoarea mediei. Considerăm că acest rezultat este în directă legătură cu oferta semnificativă de angajare în străinătate, în acest domeniu.

Concluzii

Etapa istorică actuală este marcată de globalizare, fenomen care se manifestă în special prin tendinţa de eliminare a valorilor istorice şi culturale locale sau naţionale, în favoarea celor promovate prin mass-media, de sorginte occidentală. Din punct de vedere teologic, sentimentul iubirii de neam şi ţară este susţinut de textele biblice care vorbesc de lucrarea lui Dumnezeu în istorie prin popoare, toate chemate la mântuire prin actualizarea în condiţiile culturale şi sociale specifice a învăţăturii Mântuitorului Iisus Hristos. Totodată, pentru Biserica Ortodoxă Română, cultivarea acestor valori reprezintă o prioritate, dată fiind nu doar legătura organică dintre creştinarea şi formarea poporului român, ci şi nevoia de a susţine valorile care stau

la baza spiritualităţii sale, cu ajutorul cărora a reuşit să treacă prin istorie.

Atacat cu tot mai multă putere de instituţii mass-media susţinute din afara ţării, sentimentul de iubire faţă de neam şi ţară se erodează în mod constant. Dacă procesul în cauză este parte dintr-un mecanism amplu, identificabil la nivel mondial, iar prin aceasta dificil de diminuat, rămân întrebările pe care trebuie să şi le pună Biserica Strămoşească legat de mijloacele prin care poate să diminueze dezrădăcinarea etnică a creştinilor ortodocşi, din ţară şi din diaspora, întrucât acest proces conduce inevitabil la diminuarea credinţei în Dumnezeu. Procesul care a condus la formarea poporului român şi a limbii române se dovedeşte, cel puţin parţial, reversibil. Rolul disciplinei religie, şi în acest context, devine esenţial, cu atât mai mult cu cât vechiul principiu al misiunii protestante din secolul al XVII-lea: „Cine are astăzi şcoala are mâine societatea" îşi arată actualitatea.

Referinţe bibliografice:

1. IORGA, Nicolae, *Bizanţ după Bizanţ*, Bucureşti, Editura Gramar, 2002.
2. LAZĂR, Marius, „Valori, toleranţă, religie şi spiritualitate", în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul XXIII, nr. 5-6, Bucureşti, 2012.
3. *** „Martiriul Sfântului Montanus, preot daco-roman", în *Actele martirice*, studiu introductiv, traducere şi note de Ioan RĂMUREANU, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
4. MOLDOVAN, Ilie, *Credinţa strămoşească în faţa ofensivei antihristice sectare*, Valea Plopului - Prahova, Edit. Pro-Vita, 1998.
5. OPRIŞ, Dorin, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, ediţia a III-a, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 2012.
6. OPRIŞ, Dorin / OPRIŞ, Monica (coord.), *Religia şi şcoala. Cercetări pedagogice, studii, analize*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., 2011.
7. OPRIŞ, Dorin / OPRIŞ, Monica, *Valori, modele şi aşteptări ale liceenilor din judeţul Alba*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, ediţia electronică, 2015.
8. OPRIŞ, Monica / OPRIŞ, Dorin / BOCOŞ, Muşata, *Cercetarea pedagogică în domeniul educaţiei religioase*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004.

EPISCOPUL NICOLAE IVAN ȘI REORGANIZAREA EPISCOPIEI VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI DUPĂ MAREA UNIRE (1919-1921)

Benedict VESA*
Daniela Luminița IVANOVICI*

Abstract: ***Bishop Nicolae Ivan and the refoundation of the Diocese of Vad, Feleac and Cluj (1919-1921) after the Great Unification***. The Unification of the Romanians in one country is not only an event but more a process. Thus is has a continuation in the sense of extending it in all sectors of life and more at the level of common conscience. One speaks at that time about a scarce Romanian presence in the most important city of Transylvania, Cluj-Napoca. Therefore, immediately after the Great Unification of 1918, the Orthodox Church refounded the old Diocese of Vad, Feleac and Cluj and the providential man Nicolae Ivan became its leader. He was the one who established a Romanian religious, cultural and national presence in the city and manage a flourishing of the pastoral life in the new diocese. He build in the city a Cathedral, he founded a Theological Academy, a Publishing and a Printing House and other different Romanian institutions. This paper will focus on his religious and national role during 1919-1921, in the preparative period of his bishopric.

Keywords: *Nicolae Ivan, Diocese of Cluj, national identity, religious identity, cultural founder.*

1. Începuturile reorganizării eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului

În prezenta lucrare ne vom ocupa cu cercetarea perioadei 1919-1921, când Nicolae Ivan a ocupat funcția de președinte al Consistoriului

* (?) Arhim. lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.
* (?) Student dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

ce se ocupa cu reînvierea vechii episcopii a Vadului, Feleacului şi Clujului și vom urmări trei puncte importante: reorganizarea eparhiei şi restabilirea identității religioase a românilor transilvăneni, care a condus și la conștientizarea identității de neam și a importanței conlucrării dintre elementul religios şi cel politic pentru bunul mers al poporului.

Visul reînfiripării vechii episcopii a Vadului și Feleacului dăinuia încă din perioada păstoririi lui Andrei Șaguna. Acesta argumenta necesitatea înființării eparhiei apelând la realități de ordin administrativ, Mitropolia Ardealului având sub oblăduire un spațiu prea întins. În acest scop, cu ocazia Congresului Național Bisericesc din 1868, a propus alcătuirea unui proiect care să fie prezentat împăratului de la Viena[1], dar fără izbândă. După moartea ierarhului, alte încercări au fost făcute în anii 1888, 1892, 1902 și 1906, când problema este adusă înaintea Congresului Național Bisericesc, fără vreo soluționare. Vremurile nu îngăduiau o astfel de acțiune, elita maghiară a Clujului „fiind împotriva satisfacerii acestei cereri fiindcă românii nu se acomodează statului maghiar”[2].

Începând cu anul 1909, Nicolae Ivan[3] ia în mâinile sale soluționarea reînvierii eparhiei Vadului și Feleacului. În acest sens el propune Sinodului Arhidiecezan constituirea unui Consistoriu în Cluj, propunerea fiind dezbătută și în cadrul Congresului Național Bisericesc din 20 octombrie 1909, Consistoriul mitropolitan propunând un proiect pentru înființarea a trei eparhii, în Cluj, Oradea și Timișoara. Totul a rămas însă la stadiul de discuții și propuneri de proiecte. Doar realizarea Marii Uniri din 1918 a făcut posibilă punerea în practică a planurilor din toți acești ani. Tot Nicolae Ivan a fost cel care s-a înfățișat înaintea Consiliului Arhiepiscopiei din Sibiu cu ideea reînființării eparhiei Clujului (3/17 februarie 1919). În actul propus Consiliului, viitorul episcop evidențiază necesitatea stringentă a unei episcopii pentru românii din zona Clujului, unde „rar a pus piciorul un arhiepiscop, rar s-a văzut

[1] Nicolae Vasiu, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan 1855-1936, ctitorul reînviatei eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, II, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2015, p. 80.

[2] Afirmația aparține profesorului universitar maghiar Apathz Istvan. A se vedea ziarul „Ellenzek”, Cluj, 14 octombrie 1909, *apud* Nicolae Vasiu, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 82.

[3] În această perioadă Nicolae Ivan ocupa funcția de asesor consistorial la Arhiepiscopia Sibiului.

față bisericească din clerul înalt să facă vizitații canonice". Mai departe el enumeră multele probleme cu care românii se confruntă: „aici sunt analfabeții cei mai mulți, școlile sunt neglijate, învățătorii sunt puțini și prozelitismul aici a făcut cele mai mari ravagii..."; situația ar fi fost alta dacă „am fi avut un episcop sau cel puțin un vicar și un Consistoriu în acele părți, altcum am sta cu moralitatea, cu disciplina, cu cultura poporului"[4].

Dată fiind această stare, Nicolae Ivan propune Consistoriului să se înmâneze un memoriu către Consiliul Dirigent român prin care să se ceară recunoașterea înființării episcopiei de Cluj așa cum se hotărâse la Congresul Național Bisericesc din 1909, și punerea la dispoziție a mijloacelor financiare pentru organizarea eparhiei. În urma înflăcăratelor argumente aduse de asesor, Consistoriul a hotărât ca problema să fie discutată în cadrul Sinodului Arhidiecezan care, în ședința din 17/30 aprilie 1919, după multe tergiversări, a aprobat propunerea nr. 2387 a Consistoriului Arhidiecezan privind înființarea Episcopiei Clujului. Mai departe, Sinodul a hotărât delegarea unuia dintre cei 4 asesori bisericești ai Consistoriului din Sibiu pentru a se ocupa de organizarea viitoarei eparhii, precum și a unei comisii care să îl ajute. După discuții aprinse, Nicolae Ivan este ales ca delegat Consistorial, în urma propunerii deputatului Dr. Octavian Sglimbea[5].

În cadrul ședințelor cu comisia ajutătoare, Nicolae Ivan s-a remarcat prin tact și diplomație și nu s-a temut să invite la discuții și pe cei care îi erau oponenți, ca de pildă pe protopopul Tuliu Roșescu al Clujului[6]. În urma deliberărilor, comisia concepe un raport ce este trimis Consistoriului din Sibiu care, în cadrul ședinței din 3 iunie 1919, decide: convocarea Sinodului extraordinar al Arhiepiscopiei care să aleagă atât Consistoriul pentru eparhia Clujului, cât și pe președintele său. Acest Sinod s-a întrunit la 7/20 iulie 1919, în cadrul lui fiind aleși membrii Consistoriului din Cluj, Nicolae Ivan fiind desemnat președinte. Prima acțiune pe care acesta a făcut-o din această postură a fost propunerea aprobării unui hrisov de ctitorie pentru ridicarea unei catedrale mărețe în Cluj, fapt care a fost primit

[4] *Foaia Bisericească*, 1/1919, p. 4-5 și Ms. 10 („Monografia Nicolae Ivan"), p. 17-19 din Arhiva Arhiepiscopiei Clujului. Se pot consulta fragmente și în Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 82-83.

[5] *Foaia Bisericească*, Cluj, nr. 1/1919, p. 7.

[6] Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 85.

cu însuflețire de către sinodali[7]. În 4 septembrie 1919, în cadrul ședinței plenare ținute în Cluj, Nicolae Ivan alege 27 de asesori, care urmau să răspundă de cele 3 secții ale Consistoriului și aduce la cunoştința Consiliului Dirigent[8] începerea activității Consistoriului, acesta recunoscând noua realitate bisericească clujeană[9].

Înțelepciunea și spiritul practic al proaspătului președinte s-a vădit mai ales prin modul în care și-a ales colaboratorii cu care urma să lucreze în cadrul Consistoriului (după alegerea sa din 28 septembrie 1921). Conștient fiind de noile realități din Clujul posterior Unirii, unde acum luau naștere instituții ce urmau să confere orașului caracteristici româneşti, știa că era necesar să se înconjoare cu oameni bine pregătiți. De aceea, el și-a ales drept colaboratori pe cei mai de seamă preoți și mireni: pe uni dintre vechii prieteni, pe simpatizanți, dar și pe cei care i se opuseseră pentru conducerea Consistoriului, Sextil Pușcariu și Gheorge Bogdan Duică. Aceștia i-au devenit mai apoi prețioși colaboratori[10].

2. Redresarea Ortodoxiei ardelene prin școală, cultură și catehizare

Una dintre grijile de căpetenie pe care Nicolae Ivan le-a avut ca președinte al Consistoriului a fost ridicarea nivelului intelectual al preoțimii, care apoi să anime și poporul spre a merge pe aceeași cale. Adevărata chemare a preotului este de a fi „înger păzitor în mijlocul poporului", misiunea lui fiind „regenerarea poporului prin dezvoltarea în el a sârguinței, a culturii[11]". De aceea, chiar din primele luni ale activității din Cluj a purces la organizarea de conferințe preoțești „pentru promovarea educației religioase"[12]. Între 1919-1921 au avut loc 16 conferințe pe teme ca: „Valoarea socială a Evangheliei lui Hristos", „Certitudinea religioasă și certitudinea științifică", „Raportul între știință și religie", „Viața creștină activă", „Valoarea morală a suferinții

---

[7] *Ibidem*, p. 86

[8] Pentru detalii despre rolul acestei instituții a se vedea Victor ONIȘORU, „Principii de organizare administrativă a Ardealului", în *Arhiva pentru știință și reformă socială* 1-3/1920, p. 1 și „Dl. Iuliu Maniu despre situație", în *Patria* 79/11 aprilie 1920.

[9] *Foaia Bisericească*, 1/1919, p. 8.

[10] Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan*, p. 211.

[11] A se vedea Ms. 274, f. 531, în *Monografia Nicolae Ivan...*

[12] *Actele Sinodului ordinar al eparhiei Vadului și Feleacului ținut la Cluj în 1921*, Institut de arte grafice „Ardealul", Cluj, 1921, p. 87.

creștine", „Elementul religios în literatura română", vorbitorii având o temeinică pregătire intelectuală[13]. Doar văzând aceste titluri ne putem face o imagine de ansamblu privind dorința lui Nicolae Ivan ca, pe de o parte, românii să aplice preceptele Evangheliei în viața zilnică, iar pe de alta, să fie la curent cu subiectele actuale ce frământau lumea academică teologică. Cu siguranță că teme, precum raportul știință-religie sau elemente ale religiosului în literatură se adresau în special păturii intelectuale și tinerilor studenți. Nu ne surprinde faptul că tematica acestor conferințe era menită să răspundă nevoilor tuturor stărilor sociale, căci Nicolae Ivan deținea un spirit organizatoric ieșit din comun. Dorința lui era ca și preoții de la sate să preia acest model și să țină în parohii mici cateheze prin care să îi ghideze pe credincioși spre dobândirea mijloacelor dobândirii sănătății morale. Însă, „cu durere, aceste conferințe nu s-au ținut pretutindeni"[14].

La această neimplicare a unora dintre preoți se mai adaugă și propaganda dusă de „dușmanii acestei țări", pentru a discredita preoțimea ortodoxă. Nicolae Ivan a subliniat în fața primului sinod eparhial întrunit în 1921 că e datoria clerului să poarte o parte a „răspunderii moralității publice și naționale[15]" și de aceea e necesară acționarea imediată pentru stoparea acestor „acțiuni subversive". El propunea ca membrii Consistoriului, precum și alte persoane bine pregătite, „să descindă la sate de câte ori va fi posibil, răspândind Biblia și întărind prin predici și conferințe viața religioasă și armonia morală[16]". Căci preoții sunt „conducătorii firești" ai poporului și dacă poporul își pierde încrederea în ei nu e afectată doar disciplina morală, ci și „viața normală a statului"[17]. În viziunea lui, Statul și Biserica reprezintă două fețe ale aceleași monede, având ca scop comun bunăstarea poporului. Doar astfel putea avea loc „ieșirea din umilință" a ortodoxiei ardelene[18].

---

13 Au ținut conferințe Ioan Lupaș, Marin Ștefănescu, Dr. Pavel Roșca, Sanda Dr. Mateiu. De la această strădanie nu a lipsit nici Nicolae Ivan, el ținând un cuvânt despre „Mărturisirea ca mijloc de educațiune creștină" la Societatea Femeilor Ortodoxe din Cluj. A se consulta pe larg *Actele Sinodului ordinar...*, p. 87-88.
14 *Ibidem*, p. 89.
15 *Ibidem*, p. 89.
16 *Ibidem*, p. 90.
17 *Ibidem*, p. 90.
18 Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 138.

Paralel cu aceste acțiuni catehetico-misionare, Nicolae Ivan a început și un program de reparare a locașurilor de cult și de ridicare a altora noi acolo unde era necesar. Între 1919-1921 s-au aprobat planurile pentru începerea lucrărilor de refacere la bisericile din Unguraș, Banabic, Someșul Rece, Tresnea, Mănășturul-Unguresc, Rogoz, biserica parohială din Cluj, și de construcție de biserici noi în Târgu-Mureș, Turda și Bistrița[19]. Mai mult, încă din ziua în care a fost ales Consistoriul Diecezan (7/20 iulie 1919), Nicolae Ivan a prezentat în plen hrisovul de ctitorie pentru strângerea de fonduri necesare spre ridicarea primei biserici catedrală românești din Cluj. Lupta dusă de viitorul episcop nu a fost deloc ușoară, mai ales în privința terenului unde urma să fie construită[20]. A fost nevoie de multe drumuri la consiliul orașului Cluj, de discuții interminabile atât cu membrii Consistoriului[21], cât și cu oficialitățile până când a fost cedat Episcopiei un spațiu din parcul „Cuza Vodă", locul „cel mai frumos și mai potrivit în orașul nostru și în inima lui". În Scrisoarea înaintată Primăriei Clujului în 1920, el a evidențiat situația în care se aflau românii din eparhie, nevoiți să se înghesuie într-o biserică mică: „ascunsă la un capăt al orașului, ca o mărturie a umilinței și dejosirii noastre... așezată pe o colină, strâmtorată de curtea și casa parohială, împrejmuită cu gard de scânduri, cu stâlpi plecați la pământ, par a striga: ajutor! Da, ajutor, și încă ajutor puternic, ajutor neîntârziat cere Biserica Ortodoxă[22]". Acum, când românii transilvăneni își puteau în sfârșit ridica privirea și mărturisi credința, Clujul, care era inima Ardealului, avea nevoie de o Biserică ortodoxă

---

[19] *Raportul consistoriului diecezan din Cluj către Sinodul diecezan*, în *Actele Sinodului ordinar*, p. 100.

[20] *Ibidem*, p. 83

[21] Discuțiile s-au purtat în privința locului și a costurilor ridicării catedralei. Sextil Pușcariu, care era membru al Consistoriului, socotea că cel mai propice loc ar fi cel de pe Cetățuie întrucât oferea o priveliște impunătoare, catedrala ar fi putut fi și de dimensiuni mai mici, și totodată, ar fi respectat prevederile canonice răsăritene în privința așezării altarului spre răsărit. Însă, Nicolae Ivan a sesizat foarte bine faptul că locul propus de Sextil Pușcariu era prea izolat pentru o catedrală, care se dorea a fi „un monument de artă și mândrie națională". A se consulta pe larg *Ședința a II-a a Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului ținută la 11/24 aprilie 1922*, în *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj în anul 1922*, Institutul de arte grafice „Ardealul", Cluj, 1923, p. 15-18.

[22] Actul nr. 47 Prez. 1920, dosar V, II, 1919, în *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*

românească puternică, care să dețină toate instrumentele necesare împlinirii misiunii sale. Luând toate aceste aspecte în considerare, Secretariatul General al Ministerului de Interne a validat cedarea terenului cerut de Nicolae Ivan prin hotărârea nr. 5340-10.070 din 20 octombrie 1920. Toți cei implicați, în frunte cu președintele Consistoriului, au sărbătorit această victorie și au purces degrabă la publicarea unui concurs de schițe și de strângere de fonduri, Societatea Femeilor Ortodoxe din Cluj fiind unul dintre cei mai apropiați colaboratori și donatori[23].

Dar, după cum însuși Nicolae Ivan afirma, „nu vor fi îndeajuns clădirile din piatră, ci mai ales edificarea de ordin religios-moral și national, opera de educație sufletească este necesară pentru restabilirea echilibrului sufletesc"[24]. Având acestă credință, el a depus toate eforturile posibile pentru revitalizarea școlilor românești confesionale și pentru pregătirea unui corp profesoral cât mai performant, atât din punct de vedere al pregătirii intelectuale, cât și duhovnicești. Să nu uităm că aceste școli se aflau într-o situație deplorabilă în întreaga Transilvanie din pricina legii Apponyi (articolul de lege XXVII), prin care se impunea predarea tuturor materiilor în limba mahiară, inclusiv a Religiei, instituindu-se astfel procesul de maghiarizare. Deși Biserica transilvăneană a făcut tot posibilul să diminueze urmările acestei legislații[25], școlile confesionale au fost distruse. Nicolae Ivan a vorbit deschis, cu ocazia unor cuvântări ținute la școlile din mai multe sate, despre intențiile guvernului maghiar care, „sub forma îmbunătățirii salariilor învățătorești, de fapt el pune în cătușe limba noastră românească, cerând să se învețe, în școala susținută de credincioșii români, principalele obiecte de învățământ în limba maghiară. Și dacă învățătorul nu corespunde așteptărilor organelor statului, solgăbiroul îi

[23] *Raportul consistoriului diecezan din Cluj către Sinodul diecezan*, în *Actele Sinodului ordinar*, p. 83-84.

[24] „Cuvântul rostit de PC Sa Părintele Arhimandrit Nicolae Ivan la deschiderea primului Sinod al Eparhiei Vadului și Feleacului", în *Actele Sinodului ordinar...*, p. 63.

[25] Una dintre soluții a fost constituirea unui „Fond cultural", unde intelectualii și cei care aveau posibilități puteau contribui cu o sumă de bani. S-a recurs și la preluarea la 2% din salariile demnitarilor și funcționarilor bisericești pentru sporirea acestui fond. Din păcate, soluția nu a fost de lungă durată întrucât fondul nu era alimentat prin contribuții fixe (Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 65-66).

face judecata, îl lipsește de pâine, pe preot și comuna de dreptul de a mai susține ea școala confesională”[26]. În momentul preluării președinției Consistoriului din Cluj, Nicolae Ivan a avut ca prioritate remedierea situației acestor școli. Căci organizarea eparhiei nu se poate realiza doar prin Biserică, ci și prin școală, iar „rușinea de până acum, că noi avem cei mai mulți analfabeți[27], trebuie ștearsă ca pe cea mai urâtă pată de pe fața noastră”.

În 1919, „din 337 comune bisericești matere și 81 de filii”, doar în 240 dintre ele au funcționat școli românești confesionale. În privința numărului elevilor din școlile primare, situația era îngrijorătoare: dintr-un total de 35.698 de elevi cu vârsta între 6-15 ani, au frecventat școlile confesionale 10.313, școlile străine 4731, rămânând un total de 10.722 de elevi fără instrucție școlară[28]. Mai mult, din rapoartele protopopilor rezultă că atitudinea unora dintre învățători față de Biserică era negativă sau indiferentă, mai ales a celor care predau în școlile de stat. Pentru remedierea acestei situații dăunătoare educației tinerilor, Sinodul a impus învățătorilor din școlile confesionale să ia parte la Sfânta Liturghie în toate duminicile și sărbătorile, să se spovedească și împărtășească cel puțin de două ori pe an și să îi ducă pe elevi la biserică, ei urmând să participe activ la slujbe prin cântarea corală[29]. Sistemul implicării elevilor în rânduiala slujbelor era bine gândit, căci li se oferea posibilitatea de a se simți parte integrantă a Tainelor săvârșite, și nu simpli spectatori. În privința învățătorilor din cadrul școlilor de stat, sinodul a propus intervenția organelor competente[30].

Între anii 1920-1921, situația școlilor confesionale s-a înrăutățit și mai mult ca urmare a înmulțirii școlilor de stat. Aparatul profesoral era mult mai bine renumerat, școlile mult mai bine dotate, ceea ce a dus la îndreptarea multora dintre învățătorii din școlile confesionale spre

---

[26] Pentru întregul discurs se consulta dosarul XX, Nr. 8, f. 49-61, în *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*

[27] Această situație se datora îngrădirii accesului românilor la școlile medii și superioare, și a interzicerii predării în limba maternă. De exemplu, în 1898, în cadrul Universității din Cluj, dintr-un total de 833 de studenți, doar 94 erau români. Din această pricină, rata analfabetismului era mare (Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 193).

[28] *Raportul consistoriului diecezan din Cluj către Sinodul diecezan*, p. 90-91.

[29] *Raportul consistoriului diecezan din Cluj către Sinodul diecezan*, p. 97.

[30] *Ibidem*, p. 92

sistemul educațional național. Din această cauză, sute de școli au rămas fără cadre didactice, iar cei care încă nu plecaseră, urmau să o facă. La această stare se adaugă și faptul că „dragostea poporului față de școala confesională a scăzut și preferă să o lase în grija statului, crezând că astfel va scăpa de o sarcină[31]". Nicolae Ivan a intuit foarte bine unde va conduce această schimbare: „Biserica are teamă că școlile noi care se vor ridica pe ruinele școlii confesionale, vor lăsa un mare gol în viața sufletească a poporului nostru", deși „școala de stat va da oameni cu carte", vor fi „prea puțini oameni crescuți în spiritul datinilor strămoșești"[32]. Având în vedere aceste considerații, Consistoriul a cerut respectarea unor cerințe pentru ca școlile confesionale să fie transformate în școli de stat. Au fost impuse zece puncte:

1. Educația religioasă să fie săvârșită fie de preoți, fie de profesori numiți de Consistoriul eparhial, fiind plătiți la fel ca ceilalți profesori;
2. Manualele necesare predării religiei vor fi cele aprobate de Biserică;
3. Învățătorii și profesorii, acolo unde Ortodoxia e majoritară, pot fi numiți numai din rândul confesiunii noastre[33];
4. Învățătorii vor fi obligați să frecventeze slujbele Bisericii, să se spovedească și împărtășească și să îi ducă pe elevi la slujbe;
5. Nerespectarea prevederii nr. 4 se va considera delict disciplinar; în acest caz Biserica având voie să trimită un delegat, urmând ca cel vinovat fie să fie transferat la o altă instituție, fie să fie scos din învățământ;
6. Preoții, și alți 3-4 oameni apropiați Bisericii, vor face parte din consiliul școlar pentru a observa dacă învățătorii își împlinesc îndatoririle;
7. Edificiile școlare rămân în posesia Bisericii, Statul urmând să plătească chirie și să se îngrijească de buna lor întreținere;
8. Fondurile școlare vor fi proprietate a Bisericii, care le va folosi pentru trebuințe culturale sau umanitare, fără intervenția Statului, cu excepția cazurilor de segregare sau comasare a școlilor;

---

[31] *Ibidem*, p. 95.
[32] *Ibidem*.
[33] Această prevedere ar putea fi socotită nedreaptă și discriminatoare, însă în contextul în care celelalte confesiuni aveau școlile lor, Consistoriul a fost îngăduitor. Să nu uităm că românilor li s-a îngrădit accesul la cunoștințele educaționale elementare.

9. Institutele teologice preoțești vor rămâne pentru totdeauna sub jurisdicția Bisericii, indiferent dacă Statul va oferi ajutoare de orice natură[34].

10. În cazul în care la conducerea țării va ajunge un guvern potrivnic Bisericii, aceasta poate să reia necondiționat învățământul în cadrul școlilor confesionale.

Nicolae Ivan împreună cu membrii Consistoriului priveau cedarea școlilor confesionale statului ca pe un act de înalt patriotism față de viitorul lui, în viziunea lor datoria Bisericii fiind de a ajuta „cu toate puterile ei statul național în crearea unității, siguranței și consolidării sale”[35]. Rămânea la latitudinea Congresului Național Bisericesc dacă urma să ia în considerarea propunerile de mai sus, care se remarcau prin claritate și vizionarism.

3. Aportul lui Nicolae Ivan în viața socială, politică și economică a vremii. Raportul Stat-Biserică

Sextil Pușcariu[36], care a fost la început cel mai înverșunat adversar al numirii ca episcop a lui Nicolae Ivan, îl descria astfel pe acesta: „Învățând carte și dragostea de neam pe copiii de țărani... noțiunea de Biserică și de neam trebuiau să se confunde pentru el și după ce ajunsese episcop. Bun gospodar, el știa că lucrurile mari nu se pot dobândi decât prin colaborare. De aici ideea înfrățirii mirenilor sub aripile ocrotitoare ale Bisericii. În opoziție cu atâția alții ai noștri, cărora le place să umble izolați pe drumul vieții, el nu se simțea nicăieri mai bine decât în mijlocul colaboratorilor săi, pe care îi iubea, de care era mândru[37]”. Principiul colaborării a fost cel care l-a ghidat și în relația cu oamenii politici ai vremii. Deși nu a făcut niciodată parte dintr-un partid anume, Nicolae Ivan era de multe ori chemat pentru a stăvili conflictele ce se iveau între grupările politice, el fiind „cel dintâi ardelean care și-a dat seama de

---

[34] *Raportul consistoriului diecezan din Cluj către Sinodul diecezan*, p. 97.

[35] *Ibidem*, p. 98.

[36] Primul rector al Universității românești din Cluj, devenit mai apoi unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Nicolae Ivan, nu s-a sfiit niciodată să își expună punctul de vedere, chiar dacă se opunea majorității. S-a opus numirii lui Nicolae Ivan întrucât socotea că cineva cu multe titluri universitare ar fi mai îndrituit să devină primul episcop al Clujului (Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 157).

[37] *Renașterea*, Cluj, 7/16 februarie 1936, p. 11.

necesitatea strângerii rândurilor pentru combaterea și înfrângerea revizionismului"[38]. El s-a remarcat și pe scena politică imediat după ce Puterile Centrale și-au depus armele (7 octombrie 1918), în săptămânile anterioare Marii Uniri, dar și după proclamarea Unirii. De aceea, îl vedem participând în calitate de al doilea vicepreședinte la ședința reprezentanților Partidului Național Român de la Oradea (12 octombrie 1918), care a pregătit actul de la Alba-Iulia. De aici se reîntoarce în Sibiu, unde organizează Comitetul Național și ajută la crearea gărzilor naționale pe care le așează în fiecare sat[39], pentru a contracara actele violente ale unor moșieri unguri precum baronul Urmanczy care i-a masacrat pe românii din satul Beliș (Cluj)[40]. A făcut parte de asemenea din Marele Sfat al Națiunii Române ce era alcătuit din 250 de membri, care mai apoi au cedat puterea executivă Consiliului Dirigent[41]. Nicolae Ivan era un om al acțiunii, înzestrat cu un mare spirit organizatoric și o mare iubire de neam. De aceea, el nu a putut sta departe de focul marilor evenimente ce anunțau implinirea visului de veacuri al românilor.

Cu toată implicarea sa în viața politică a vremii, Nicolae Ivan a reușit să se mențină imparțial. Atunci când se întâmpla ca episcopii să fie defăimați în presa timpului, el dădea răspunsuri prompte argumentând că cel puțin pe episcopii ardeleni i-au ales clerul împreună cu poporul, iar aceștia „în puterea oficiului și a locului ce-l ocupă nu se pot pune în slujba nici unui partid politic". Referitor la relațiile Biserică-Stat, „contactul oficial al Bisericii Ortodoxe și al episcopilor în raport cu Statul și cu organele lui nu poate fi încordat, nici povățuit de dușmănii. Biserica este datoare să sprijine ceea ce face Statul, pentru binele poporului"[42]. În virtutea acestei gândiri, Nicolae Ivan a păstrat legături amicale cu mulți oameni politici ai vremii de la care a solicitat de multe ori ajutorul, mai ales pentru ridicarea catedralei.

În ceea ce privește atitudinea față de celelalte națiuni din Ardeal, Nicolae Ivan s-a dovedit a fi împăciuitor, fără însă a uita sau

---

[38] Onisifor GHIBU, *Săvârșirea din viață și punerea în mormânt a P.Sf. Episcop Nicolae Ivan*, Cluj, 1936, p. 46.

[39] Această parte a vieții a consemnat-o chiar Nicolae Ivan într-un jurnal.

[40] Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 211.

[41] *Ibidem*, p. 210.

[42] Observăm aici principiul simfoniei Stat-Biserică. Pentru consultarea integrală a textului a se vedea Ms. 803, f. 1446-1448 din *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*

lepăda trecutul[43]. Într-un discurs ținut în Senat, el a comparat acțiunile românilor de după Unire cu cele săvârșite de fosta administrație din Transilvania și a concluzionat că „noi n-am făcut lucruri de acelea pe care le-au făcut foștii guvernanți, ci am tratat cu toată dragostea pe toți cetățenii, ba subvențiile pentru bisericile altor confesiuni sunt de cel puțin 50 de ori mai mari în raport cu ale bisericilor noastre[44]". În privința rănilor trecutului, episcopul spune că ele au fost uitate și că „garantăm liniște, cultură și siguranță celor de altă limbă și lege, dar vrem să se știe că suntem contrari privilegiilor și ținem la egalitate pentru toți, ca să fim frați adevărați și cetățeni ai celor mai binecuvântate țări de pe fața pământului"[45]. De aceea, pe Nicolae Ivan îl vedem păstrând relații bune cu oficialități maghiare, consulul Ungariei chiar venind de câteva ori în Cluj pentru a-și prezenta omagiile în fața episcopului[46].

Rămânând tot în sfera intereselor naționale, Nicolae Ivan s-a implicat și în rezolvarea problemelor de natură economică cu care românii transilvăneni s-au confruntat înainte și după Marea Unire. De pildă, în timpul perioadei petrecute la Sibiu a avut un rol important în organizarea Băncii culturale a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române „Lumina", care a avut ca prim scop păstrarea școlilor românești de pe teritoriul Ardealului prin intermediul celor 47% procente din venitul anual ce erau folosite pentru „trebuințe culturale"[47]. De altfel, după numirea în Cluj, el s-a îngrijit în mod special de problemele economice cu care se confruntau preoții, învățătorii și oamenii simpli. De exemplu, pentru preoții parohi, diaconii, profesorii, consilierii, funcționarii și oamenii de serviciu de la Consiliul Eparhial a înființat Fondul de pensii pentru a-i ajuta pe ei (sau pe văduvele și orfanii lor). Tot pentru preoți a înființat și „Fondul ajutorului preoțesc", pentru susținerea familiilor

---

[43] Să nu uităm că Nicolae Ivan a trăit el însuși urmările legii naționalităților din 1868 ce prevedea că „în Ungaria nu există decât o singură națiune, una și indivizibilă, națiunea maghiară" (Ștefan Pascu, *Istoria Transilvaniei*, Blaj, 1944, p. 235).

[44] *Renașterea*, Cluj, 13/29 martie 1925, p. 3.

[45] *Renașterea*, Cluj, 14/9 decembrie 1923, p. 3.

[46] Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 161.

[47] Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Telegraful român în conștiința Transilvaniei, România în conștiința Telegrafului Român", în *Mitropolia Ardealului* 1-2/ 1983, p. 25-26.

preoților decedati[48]. Mai mult, pentru a-i ajuta pe văduvele și studenții săraci, Nicolae Ivan a donat din veniturile proprii 70.000 lei, iar pentru „Casa de ajutor și împrumut” a studenților din Cluj a oferit 64.525 lei. Această împletire dintre ajutorul de natură spirituală și cel concret, faptic, și-a însusit-o din chiar școala vieții, căci s-a confruntat el însuși cu multe lipsuri. El socotea că „programul muncii ce nădăjduiesc să împlinesc în eparhia mea, este un program care privește prin prisma dragostei către aproapele, mizeriile societății de azi și nu se îndepărtează de ele numai cu vorbe de mângâiere, ci caută să le înlăture cu devotament evanghelic. Credința noastră este și în domeniul sufletesc, ca și în cel fizic, că lumina izgonește întunericul[49]”.

Mergând pe principiul enunțat mai sus, Nicolae Ivan nu a lăsat uitării pe cei care aveau nevoie de cel mai mare ajutor: orfanii. În 1920 a devenit președintele Societății orfanilor care avea sediul la Iași, dar care după Marea Unire s-a extins în întreaga Românie Mare. Din această postură și având la dispoziție suma de 550.000 lei primită de la Societate, a îmbrăcat și susținut financiar 200 de orfani, oferindu-le și acoperiș la Institutul de corecție din Cluj. Mai mult, a ajutat și orfelinatele din Bistrița, Dej, Satu Mare, Târgu Mureș, Sighet, Zalău, Societatea oferind totodată și ajutor la domiciliu unui număr de peste 52.897 de copii. Aceștia din urmă erau îndrumați în privința educației, oferindu-li-se și materialele didactice, precum și plătirea studiilor în cadrul școlilor profesionale, după aptitudinile fiecăruia. Cei mai buni dintre ei erau susținuți chiar și in Universitate, însă exista această posibilitate doar pentru 1900 de orfani. Din această cauză, Nicolae Ivan a dispus ca în fiecare an, în ziua prăznuirii sfinților Constantin și Elena, să se strângă din toate bisericile o colectă specială, banii rezultați fiind folosiți pentru susținerea cât mai multor copii. Astfel de colecte aveau loc și cu ocazia marilor sărbători[50].

Un alt punct important din activitatea și gândirea lui Nicolae Ivan îl constituie implicarea activă a mirenilor în viața eparhiei. Acest lucru l-a realizat prin intermediul a două căi: asociațiile religioase și organizarea așa-zisului „Sfat al păcii”. Deși acest aspect nu se

---

48 Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 136-137.
49 *Actele Adunării Eparhiale*, Cluj, 1922, p. 137-138.
50 Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 112-113.

încadrează cronologic în perioada pe care ne-am propus să o cercetăm, credem că este util să îl amintim deoarece acțiunile episcopului pot fi folosite ca model pentru pastorația actuală. În ceea ce privește asociațiile religioase, Nicolae Ivan a avut ca prototip asociațiile religioase, culturale și economice ale maghiarilor și sașilor[51]. Prin intermediul acestor asociații se urmărea creșterea nivelului duhovnicesc al românilor, precum și renașterea sentimentului de apartenență la trupul Bisericii. Oamenii nu doar participau la slujbele duminicale, ceea ce devenise deja un obicei, ci se întâlneau și în afara lor, având posibilitatea de a-și lămuri nedumeririle, de a-și soluționa problemele și de a înțelege astfel ce înseamnă a face parte din comunitatea Bisericii. Asociația „Sfatul păcii”, înființată în 1923 în parohiile Lăpuș și Cetatea de Piatră, avea un scop pur practic: când se ivea un conflict în parohie între doi credincioși, aceștia trebuiau să participe la acest Sfat și să își prezinte motivele neînțelegerii. Acest gen de întâlniri a dus la aplanarea multor litigii, ceea ce a făcut ca regulamentul asociației să fie recomandat la nivel eparhial[52].

Concluzii

Din analiza realizată asupra activității lui Nicolae Ivan din perioada 1919-1921 observăm că îmbunătățirea stării spirituale, materiale și culturale a românilor transilvăneni a constituit punctul central al preocupărilor sale. În acest scop el a investit fonduri substanțiale în educația tinerilor talentați, s-a ocupat intensiv de catehizare în parohii, i-a implicat activ în viața Bisericii atât pe copii, cât și pe restul credincioșilor, îngrijindu-se și să le construiască sau să le înfrumusețeze bisericile. La fel a procedat și în privința învățământului, urmărind atât o mai bună pregătire intelectuală a preoților, cât și a credincioșilor, în general. Preocuparea pentru menținerea școlilor confesionale s-a dovedit mai târziu a fi îndreptățită, căci devenind școli de stat, treptat au renunțat la componenta spirituală a procesului educațional. În același timp a întreținut legături prietenești cu puterea politică pentru ca astfel

[51] *Ibidem*, p. 108.

[52] *Renașterea*, Cluj, 39/28 septembrie 1924, *apud* Nicolae VASIU, Ioan BUNEA, *Episcopul Nicolae Ivan...*, p. 108.

poporul să primească ajutorul de care avea nevoie pentru a se ridica și evolua. Statul și Biserica, în viziunea lui, sunt două instituții care au același scop, bunăstarea poporului, statul asigurând-o în acest plan mundan, iar Biserica desăvârșind-o pentru veșnicie.

Referințe bibliografice:

1. Izvoare

1. *Actele Adunării Eparhiale*, Cluj, 1922.
2. *Actul nr. 47* Prez. 1920, dosar V, II, 1919, în *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*
3. *Actele Sinodului ordinar al eparhiei Vadului și Feleacului ținut la Cluj în 1921*, Institutul de arte grafice „Ardealul”, Cluj, 1921.
4. *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj în anul 1922*, Institutul de arte grafice „Ardealul”, Cluj, 1923.
5. Dosarul XX, Nr. 8, f. 49-61, în *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*
6. *Monografia Nicolae Ivan. Partea a II-a. Fragmente din anii 1919-1926.*
7. Ms. 803, f. 1446-1448 în *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului.*

2. Literatură secundară

1. GHIBU, Onisifor, *Săvârșirea din viață și punerea în mormânt a P.Sf. Episcop Nicolae Ivan*, Cluj, 1936.
2. PASCU, Ștefan, *Istoria Transilvaniei*, Blaj, 1944.
3. POP, Ioan Aurel, „Tradiţia istorică a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului", în Ştefan Iloaie (ed.), *Eparhia Vadului, Feleacului şi Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, Renaşterea, Cluj-Napoca, 2012.
4. VASIU, Nicolae; BUNEA, Ioan, *Episcopul Nicolae Ivan 1855-1936, ctitorul reînviatei eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, II, Renașterea, Cluj-Napoca, 2015.

3. Studii și articole

1. *Arhiva pentru știință și reformă socială*, 1-3/1920, p. 1.
2. „Dl. Iuliu Maniu despre situație”, în *Patria* 79/ 11 aprilie 1920.
3. ANTONIE Plămădeală, „*Telegraful român* în conștiința Transilvaniei, România în conștiința *Telegrafului Român*”, *Mitropolia Ardealului,* 1-2 (1983), p. 11-27.
4. *Foaia Bisericească*, Cluj, 1/1919, p. 4-5, 7-8.
5. *Renașterea*, Cluj, 14/ 9 decembrie 1923, p. 3.
6. *Renașterea*, Cluj, 39/ 28 septembrie 1924, p. 3.
7. *Renașterea,* Cluj, 13/ 29 martie 1925, p. 3.
8. *Renașterea*, Cluj, 7/16 februarie 1936, p. 11.

MOȘTENITORII MARII UNIRI. MIRCEA VULCĂNESCU ȘI DEZBATEREA GENERAȚIILOR ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

Ioana URSU*
Dragoș URSU**

Abstract: ***The inheritors of the Union. Mircea Vulcănescu and the debate between generations during the Interwar Period.*** The Great Union was regarded by its contemporaries as a fulfilment of the fundamental ideal of the nation, but also as a crossroads for the entire Romanian society. The euphoria of the achievement of the national union was soon replaced with the debut of the grand debates concerning "the road" that united Romania was supposed to follow onwards. The Great war had transformed consciences: on one side, it had given the generation actively engaged in the war the feeling that the duty to create a new society belonged to them; on the other side, their beliefs clashed with the identitary quests of the younger generation – who had not fought the war but met with its impact during their early youth. These two generations were the actors of the "grand debate" that dominated interwar Romania and sought the best road that Romania was supposed to follow to develop economically and culturally. Gravitating around the concepts of European-ness and Traditionalism (along with a third "solution" represented by the Peasant Party's vision), the grand debate also encountered several ideas and solutions which varied from economical agrarianism to accelerated industrialization, and from western models to a display of the Romanian ethos in a traditionalist and Orthodoxist manner. The article proposes to look closer at this debate of the generations, particularly from the perspective proposed by interwar economist, philosopher and publicist Mircea Vulcănescu (1904-1952).

***Keywords**: Interwar Romania, intellectuals, cultural generations, biography.*

* Drd., Facultatea de Istorie, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca.
** Drd., Facultatea de Istorie, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca.

Marea Unire, văzută de contemporani ca împlinirea idealului fundamental al întregii națiuni, a fost un moment de răscruce pentru întreaga societate românească. Alături de euforia momentului, al desăvârșirii unității naționale, sfârșitul războiului a reprezentat și un debut al reflecțiilor asupra „căii de urmat”, a drumului pe care România întregită trebuia să pornească.

Marele război transformase conștiințele, dăduse sentimentul oamenilor-soldați, care duseseră greul luptelor, că sunt actori ai istoriei, datori să creeze o nouă societate. Acest sentiment al „refondării”, grevat pe căutările identitare ale noii generații, care nu luptaseră efectiv în război, au format cadrul „marii dezbateri” care a dominat România interbelică. Antrenând intelectualii generaţiei războiului, dezbaterea de idei amintită se preocupa asupra căii de dezvoltare pe care trebuia s-o urmeze România. Având ca şi opozanţi principali susţinătorii europenismului şi tradiţionalismului, cărora li se adaugă „o a treia cale”, viziunea ţărănistă[1], „marea dezbatere” a cunoscut, de-a lungul celor două decenii interbelice, recurenţa diferitelor idei şi soluţii, variind de la agrarianism până la industrializare accelerată (din punct de vedere al formelor economice), de la forme occidentale până la valorificarea ethosului românesc în sensul tradiţionalist şi ortodoxist.

Articolul de față își propune să analizeze această dezbatere, deopotrivă a generațiilor cât și a conceptului de generație în perioada interbelică, focalizându-se asupra perspectivei pe care Mircea Vulcănescu o propune. Opțiunea pentru Mircea Vulcănescu rezidă în două argumente fundamentele. În primul rând cel de natură biografică. Deși studiul nu este unul biografic, nu urmărește viața lui Mircea Vulcănescu, sunt relevante de punctat aspectele care-l leagă pe Mircea Vulcănescu de marea istorie, mai ales că destinul lui se identifică cu cel al generației Criterion, născută, în spațiul public, la sfârșitul Marelui Război și care a sfârșit în închisorile comuniste[2].

---

[1] Keith HITCHINS, *România. 1866-1947*, București, Edit. Humanitas, 1998, p. 292-332.

[2] Pentru informații suplimentare despre biografia lui Mircea Vulcănescu și destinul său concentraționar, vezi Ioana URSU, „Închisorile lui Mircea Vulcănescu” în „Scrieri pe alese”: Lucrările Conferinţei Naţionale *O filă de istorie – om, societate, cultură în secolele XVIII-XXI*, Cluj-Napoca, 23-24 martie 2012, coord. Macavei Anamaria, Pop Roxana Diana, Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2012.

Născut în Bucureşti, pe 3 martie 1904, Mircea Vulcănescu i-a contact cu marea istorie în timpul primului război mondial când, din postura de cercetaş, participă la operațiunile militare, fiind repartizat la Serviciul Supraveghere Știri, secția telegramelor externe. Decorat pentru prezența pe front, Mircea Vulcănescu se remarcă la finalul războiului, cu ocazia manifestației din Piața Universității, din decembrie 1918, dedicată delegației ardelene care adusese regelui Ferdinand actul unirii. În cadrul acestei adunări entuziaste, Mircea Vulcănescu, pe atunci elev la liceul „Gheorghe Lazăr" rostește, ridicat pe statuia lui Mihai Viteazu, o cuvântare din partea „elevilor români"[3].

Absolvent al Facultății de Litere și Filozofie, Mircea Vulcănescu s-a remarcat în perioada interbelică prin apartenența la generația Criterion, alături Constantin Noica, Mircea Eliade sau Paul Sterian. Discipol al lui Dimitrie Gusti, ia parte la campaniile sociologice ale acestuia, având deopotrivă o remarcabilă carieră administrativă, fiind numit Director al Vămilor (1935) și apoi al Datoriei Publice (1937).

În timpul celui de-al doilea război mondial, Vulcănescu ajunge subsecretar de stat în ministerul de Finanțe, iar după 23 august 1944 revine la Datoria Publică. Mandatul în guvernele Antonescu a reprezentat principalul capăt de acuzare din partea noului regim comunist, aflat în curs de instalare. Arestat pentru prima dată în mai 1946 și rearestat în luna august a aceluiași ani, Mircea Vulcănescu este condamnat la 8 ani de închisoare, împlinindu-și destinul prin moartea martirică din temnița Aiudului, din 28 octombrie 1952.

În doilea rând, activitatea publicistică bogată a lui Mircea Vulcănescu, care relevă viziunea acestuia asupra generației sale și a dezbaterilor culturale interbelice, reprezintă un argument decisiv pentru structurarea analizei în jurul perspectivei lui Mircea Vulcănescu.

---

[3] Pe când aplauzele „finale", uralele şi «Trăiască România Mare!» nu mai conteneau, Mircea Vulcănescu apucă piciorul calului lui Mihai Viteazul şi se saltă pe soclul statuii, ajutat de ministrul Duca, care-i face vânt și îl prezintă publicului ca reprezentant oratoric al elevilor de liceu, adăugând: al şcolarilor în genere, poate de teamă să nu se suie pe soclu şi copii de la grădiniţă, care umpleau spaţiul în jurul statuii, ca o poiană înflorită şi mişcătoare care striga încontinuu «Ura!» cât îi ţinea gura. Frati-meu a avut se pare un foarte mare succes, care a fost confirmat de toţi profesorii lui care erau de faţă; era un copil tare inimos şi cu mare talent de improvizaţie", Mihaela-Zoe VULCĂNESCU, „A fost omul timpului său…" în *Manuscriptum*, an XVII, nr. 1-2/1996, p. 249.

1. Teoretizarea conceptului de generație

O discuţie asupra conceptului de „generaţie” şi mai ales a aplicării lui la realităţile cultural-politice ale perioadei interbelice relevă, în primul rând, abundenţa folosirii termenului „generaţie” în publicistica vremii[4]; întrucât „fiecare epocă are anumiţi termeni care par a stârni un interes superior altora”, iar „evidenţierea valorii de circulaţie a acestor termeni şi a sensurilor lor, ajută la fixarea fizionomiei spirituale a epocii”[5], explorarea deopotrivă conceptuală şi aplicată a „generaţiei” ne poate deschide noi abordări interpretative asupra dinamicii ideilor şi proiectelor (culturale, sociale, politice) vehiculate în spaţiul autohton.

Ideea generaţiei nu era nouă în spaţiul românesc. De altfel, nici cea a *tinerei* generaţii. Fiecare moment istoric a avut ca şi corespondent „generaţia” sa: din secolul XIX şi până la primul război mondial, în spaţiul autohton identificăm: paşoptismul (1848-1880), junimismul (1880-1906) şi generaţia „socială” (1907).

Mai departe, în raport cu „vechea”, „bătrâna” generaţie a marelui război şi a făuritorilor României Mari, ideea „tinerei generaţii” începe să fie vehiculată în publicistica interbelică şi să găsească ecou din a doua jumătate a anilor ’20. Marin Diaconu notează principalele poziţii ale intelectualilor din această largă dezbatere, aşa cum apar ele la o răsfoire a presei interbelice[6]. De la *itinerariul spiritual* al lui Eliade (1927) şi

---

[4] După cum remarca M. VULCĂNESCU în articolul „O ideie” în *Criterion*, an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 3.

[5] *Ibidem*.

[6] Astfel, dintre numeroasele articole dedicate de diferite personalităţi „tinerei generaţii”, precum şi problematicii generaţiei în ansamblu, menţionăm următoarele: Mihai RALEA, „Misiunea unei generaţii” în *Viaţa Românească*, an XX, nr. 1, ianuarie 1928, p. 120-126, Nae IONESCU, „Între generaţii” în *Cuvântul*, an IV, nr. 1092, 9 mai 1928, p. 1, Mircea ELIADE, „Tot despre Noua generaţie” în *Cuvântul*, an IV, nr. 1141, 27 iunie 1928, p. 1, Petru COMARNESCU, Observaţii provizorii asupra mentalităţii tinerei generaţii în *Azi*, an I, nr. 2, aprilie 1932, p. 196-202, PETRE ANDREI, „Generaţia nouă şi politica” în *Revista de studii sociologice şi muncitoreşti*, an I, nr. 2, septembrie-octombrie 1933, p. 5-10, Petre MANOLIU, „Aspiritualitatea generaţiei tinere” în *Credinţa*, 9 decembrie 1933, p. 3; Constantin ENESCU, „Rămas-bun generaţiei” în *Viaţa românească*, an XXVII, nr. 2, februarie 1935, p. 95-97, Mircea ELIADE, „Mitul generaţiei tinere” în *Vremea*, an VIII, nr. 399, 4 august 1935, p. 3, Tudor VIANU, „Generaţie şi creaţie” în *Revista Fundaţiilor Regale*, an III, nr. 2, 1 februarie 1936, p. 353-363, Mircea ELIADE, „Generaţia în pulbere” în Vremea, an X, nr. 438, 24 mai

apariţia „Manifestului crinului alb” în 1928, dezbaterile despre generaţie ating un punct culminant o dată cu ediţia ziarului *Vremea* din Crăciunul anului 1932, care includea o anchetă asupra „tinerei generaţii”. Aici, Mircea Eliade, Petre Comarnescu ş.a. caracterizau tendinţele tinerei generaţii, iar nume ca Nae Ionescu, Pamfil Şeicaru, Eugen Lovinescu, C. Rădulescu-Motru sau George Brătianu răspundeau întrebării: „Ce credeţi despre tânăra generaţie?”[7].

Mircea Vulcănescu poate fi considerat un teoretician al fenomenului şi ideii de generaţie, prin stăruinţa cu care se apleacă asupra problematicii, pentru preocuparea sa extinsă asupra acestor idei, dovedită şi prin articolele sale care atestă interesul pentru problemele „generaţiei”, implicarea în aceste dezbateri şi polemici la care participă alături de tinerii intelectuali de aceeaşi vârstă[8].

Mircea Vulcănescu încearcă să dea răspuns unora din aceste preocupări (cum o va face către Mircea Eliade, Petru Comarnescu, Pompiliu Constantinescu, Mihail Polihroniade, Mihail Sebastian, Mircea Grigorescu, Dan Botta, Emil Cioran, Traian Herseni sau Costin Pavel Deleanu[9]), iar aplecarea asupra tuturor acestor probleme (începând cu 1928, de la „Manifestul Crinului Alb”) îl va conduce treptat către teoretizarea ideii de generaţie. Această teoretizare avea să se concretizeze, în forma cea mai extinsă, în cadrul rubricii „O idee” din numărul dublu al lunilor noiembrie-decembrie 1935 al revistei Criterion[10]. De altfel, după menţiunea redacţiei, motivul editării unui

---

1936, Zaharia STANCU, „Generaţia în pulbere şi cu ochelari savanţi” în *Floarea de foc*, an III, nr. 17, 28 mai 1936, p. I, IV, Mircea ELIADE, „Diurnele tinerei generaţii” în *Vremea*, an X, nr. 440, 7 iunie 1936, p. 2 ş.a.

[7] *Vremea*, 25 decembrie 1932, p. 4-9.

[8] Pentru o listă mai amplă a acestor dezbateri, a se consulta referinţele) alcătuite de Marin DIACONU în Mircea VULCĂNESCU, *Opere*. I., partea II. Către fiinţa spiritualităţii româneşti, capitolul 1. Tânăra generaţie, p.1215-1253. Totodată, Marin Diaconu remarcă cum pe parcursul a două decenii, despre conceptul de generaţie şi despre gruparea tinerei generaţii Vulcănescu a publicat aproximativ 40 de studii, articole, note (dar a scris mai mult, fără a publica). Cf M. Vulcănescu, *Opere. I.*, p. 1222.

[9] Aşa cum vedem în articolul – cronică „Problema generaţiei”, în Dreapta, an II, nr. 5, 29 ianuarie 1933, p.5, *apud* Mircea VULCĂNESCU, *Opere. I.*, p. 1223.

[10] Revista Criterion, editată de Asociaţia pentru Litere, Artă şi Filosofie Criterion, în perioada octombrie 1934-februarie 1935.

număr dublu venea tocmai din dorinţa de a publica integral studiul privitor la problematica generaţiei[11].

Demersul teoretic al lui Vulcănescu surprinde trei etape: una a definirii termenului de „generaţie", apelând la accepţiuni derivate din polisemia sa; a doua, a explicaţiilor extinse însoţite de dezbaterea asupra deschiderilor şi limitelor pe care le pot avea sensurile propuse ideii de „generaţie"; iar a treia, cea a aplicării conceptelor discutate la planul societăţii interbelice, urmând să trateze aici dinamica inter-generaţională precum şi specificităţile celor două „vârste" care se confruntă[12] pe scena interbelică.

Astfel, în procedeul definirii, Mircea Vulcănescu asociază termenului "generaţie" o accepţiune **biologică** („totalitatea descendenţilor imediaţi dintr-un autor comun), una **sociologică** (cu semnificaţia „grup de oameni de aceeaşi vârstă, categorie socială diferenţiată prin faptul identităţii de vârstă a celor ce o compun"), **istorică** („un grup de oameni a căror unitate şi semnificaţie socială vin din faptul participării lor la un eveniment istoric, (…) petrecut şi individualizat în timp), **psihologică** („un grup de oameni de aceeaşi vârstă, care se simt solidari în manifestările lor sociale şi care atribuie această solidaritate apropierii lor de vârstă şi, în acelaşi timp, (….) comunitatea psihologică rezultată din influenţa aceloraşi împrejurări asupra unor conştiinţe aflate în perioada de formaţie"), dar deopotrivă **cultural-politică** („grup de oameni ale căror manifestări sociale converg sau se aseamănă; care, adică, simt, cred, ştiu şi vor cam aceleaşi lucruri şi iau atitudini identice faţă de probleme similare"), şi **economică** („grup de oameni de aceeaşi vârstă, a cărui unitate sufletească sau de manifestare culturală ori politică se explică prin identitatea situaţiei şi a funcţiei economice a celor care-l compun, şi în special prin faptul încadrării sau neîncadrării lor în ierarhia socială existentă").[4]

[11] Conform menţiunii din caseta redacţională, *Criterion*, an I, 15 noiembrie -1 decembrie 1934, p. 8.

[12] Folosirea, în situaţia de faţă, a ideii de „confruntare" nu face referire primară la conflictul dintre bătrâna şi tânăra generaţie interbelică (deşi îl implică şi pe acesta), ci la ideea de interacţiune, de dinamică, oglindire, în sensul „a fi pus faţă în faţă cu..." al englezescului „to confront"; trad. cf. Academia Română, Dicționar Englez-Român, ediţia a II-a, Bucureşti, Edit. Univers Enciclopedic, 2004, p. 200.

Aşadar, sensul **biologic** al termenului „generaţie" trimite la relaţia temporală dintre părinţi şi progenitură, la faptul reproducerii şi al continuării speţei, proiectat în timp; acest sens include în câmpul său semantic termeni ca: „spiţă de neam", „ereditate", „descendenţă biologică"[13].

Din acest sens biologic (condiţionat de factorul temporal) derivă unul **sociologic**, care poate fi interpretat într-un dublu sens, după cum arată Vulcănescu: special, însemnând deosebirea dintre categoria socială a adulţilor, a oamenilor care participă integral la viaţa colectivităţii şi categoria formată din copiii lor, a tinerilor, care, din pricina vârstei lor fragede, nu iau parte la munca grupului din care fac parte[14] (explicaţie limitată de condiţionarea participării la munca socială, care implică indirect faptul vârstei); şi un sens general, obţinut prin extrapolarea celui dintâi, şi care semnifică „unitate socială condiţionată de faptul apropierii de vârstă"/grup de vârstă[15]. Aplicată vieţii sociale, similitudinea de vârstă şi de situaţii sociale determină grupuri cum sunt: cetele de copii, de băieţi şi fete, relaţiile dintre oamenii însuraţi, şezătorile (în spaţiul rural), promoţiile şcolare[16], cercurile culturale, societăţile sportive, cluburile, adunările dansante etc. (în mediul urban).

Sensul **statistic** al generaţiei se referă la perioada de regenerare a unui grup social, perioada în care se preschimbă în chip natural, prin efectul naşterilor şi al morţii, majoritatea membrilor diferitelor grupuri stabile[17]. Schimbarea este importantă pentru problematica generaţiei, arată Vulcănescu, în măsura în care această înlocuire cantitativă poate fi

[13] M. VULCĂNESCU, „O ideie", în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie - 1 decembrie 1934, p. 3. M. Vulcănescu, „O ideie", în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie -1 decembrie 1934, p. 3. Articolul este republicat și în volumele: Mircea VULCĂNESCU, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi: cine sunt și ce vor tinerii români?*, Bucureşti, Editura Compania, 2004, p.40-76 şi Mircea VULCĂNESCU, *Opere. I.*, p. 616-650 (cu titlul *Generaţie*). Pentru lucrarea de faţă, am consultat toate cele trei surse, însă trimiterile se vor face la articolul din revista Criterion.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] Acest element va conta atât în demonstraţia viitoare a lui Vulcănescu referitoare la punctele comune ale tinerei generaţii, cât şi în observaţia noastră asupra câtorva din liceele bucureştene „focare" ale reprezentanţilor tinerei generaţii: *Spiru Haret*, *Sfântu' Sava*, *Mihai Viteazul.*

[17] *Ibidem*.

suportul unei transformări sociale calitative, adică *oamenii care au înlocuit pe cei dispăruţi nu seamănă sufleteşte cu înaintaşii lor* (s.n.). În acest sens, Vulcănescu încearcă să delimiteze un interval cronologic, o aproximaţie a limitelor de timp în care se poate desfăşura activitatea generaţiilor. Deşi, avertizează el, această delimitare constituie doar un cadru formal şi aproximativ, căruia numai evenimentele istorice îi dau trup real şi fizionomie distinctă, ea ar arăta astfel (din secolul al XIX-lea): generaţia premergătorilor (1821-1848) – un interval de 27 de ani, generaţia paşoptiştilor (1848-1880) – un interval de 32 de ani, generaţia junimistă (1880-1907) – 27 de ani; generaţia socială (începând din 1907). Delimitările lui Vulcănescu se opresc, cronologic, aici (fără a menţiona tânăra generaţie, de a cărei problematică se va ocupa pe îndelete în alt loc din articol), deschizându-ne sensul istoric al conceptului „generaţie”.

Noţiunile „generaţie”, „curent”, „modă”, „secol”, „ev”, „eră” etc. au în comun faptul că toate constituie încercări de stabilire a unei relaţii între succesiunea formelor generale ale vieţii sociale şi timp; toate determină limitele temporale, evenimentele istorice, între care se produc manifestări sociale cu structură asemănătoare[18]. Ele sunt instrumente prin care mintea încearcă să surprindă legătura dintre ordinea succesiunii temporale (ordinea istorică a prezenţei fenomenelor individuale) şi ordinea similitudinii morfologice (ordinea structurală a esenţei fenomenelor, privite în generalitatea lor). Iar încercarea de a explica similitudinea stilului unei anumite vremi prin identitatea de vârstă a celor ce activează într-însa defineşte tocmai aspectul **istoric** al generaţiei. Sau, altfel spus, sensul istoric al ideii de generaţie pune în legătură similitudinile structurale constatate la manifestările oamenilor de aceeaşi vârstă, sau care activează la un moment dat, cu influenţele anumitor împrejurări istorice determinate[19].

Dacă până la acest punct, generaţia istorică umplea de conţinut cadrele aspectelor formale biologice şi statistice ale generaţiei, apare acum o deosebire, atrage atenţia Vulcănescu. Pentru că, „istoriceşte”, spune el, „fac parte dintr-o aceeaşi generaţie toţi oamenii care făptuiesc

[18] *Ibidem*, p. 4.
[19] *Ibidem*.

la fel în acelaşi timp, chiar dacă sunt de vârste deosebite”[20] (pentru a exemplifica, el oferă cazul contemporanilor intelectualiceşte Tieck (27 de ani), Goethe (51 de ani) şi Schiller - 41 de ani)[21].

Având în vedere că acest exemplu sugerează cum ideea de generaţie nu e un concept formal perfect definit, ci numai un concept statistic, Mircea Vulcănescu concluzionează: „dacă lucrurile stau astfel, *o generaţie nu e decât un grup de oameni aproximativ de aceeaşi vârstă. Şi nu faptul vârstei, el însuşi, e caracteristic pentru ideea de generaţie istorică; ci o anumită împrejurare istorică în funcţie de vârstă. Faptul caracteristic prin care se defineşte generaţia istorică este influenţa faptelor istorice asupra similitudinilor structurale*. Această influenţă e de ordin sufletesc şi ne deschide sensul **psihologic** al ideii de generaţie”[22].

Sensul psihologic al ideii de generaţie pleacă de la constatarea că „cu cât un om are o mentalitate mai formată, cu atât influenţa evenimentelor e mai mică asupra lui, cu atât capacitatea lui de reducere a întâmplărilor e mai intensă şi plasticitatea lui mai redusă”[23]. Explicaţia e că vârsta, ca şi condiţie a fixării mentalităţii, condiţionează indirect gradul de înrâurire al unui eveniment istoric. Astfel, majoritatea celor ce sunt în mod normal schimbați sufletește, calitativ, de un anumit eveniment istoric sunt cei aflați, la producerea lui, în perioada adolescenței. Sau mai simplu: *influența maximă a istoriei se resimte în perioada adolescenței* (s.n.)[24].

În privinţa sensului/conceptului **cultural** sau **politic** de generaţie, înţeles ca unitate de manifestare, Vulcănescu face următoarele observaţii: în orice epocă, există în societate un tip „dominant” de structură spirituală; fiecare societate are predilecţii, care pot fi surprinse, de pildă, în numărul ediţiilor unei cărţi, în predominarea unui gen, a unui stil sau în bilanţul influenţelor pe care o operă le prilejuieşte. Această dominantă se schimbă de la un timp la altul, vădind şi

[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.

schimbarea preocupărilor spirituale ale colectivităţii[25]. Se desprinde astfel ideea interesului predominant al unei societăţi date.

De aici se poate delimita şi planul pe care se realizează unitatea unei generaţii, şi acest plan este *unitatea de interes dominant, unitatea de problematică* (s.n.), afirmă Mircea Vulcănescu, încât „dacă voim să păstrăm despre generaţie o idee corespunzătoare faptelor, trebuie să înlăturăm gândul că identitatea de generaţie implică o identitate absolută de atitudini spirituale, o identitate de soluţii şi să înlocuim această unitate cu predominarea unui anumit interes, cu predominarea unei problematici”[26].

Autorul articolului atrage totodată atenţia asupra următorului aspect: „*Prin faptul că unitatea spirituală a generaţiei nu e o unitate de soluţii nu înseamnă însă că generaţia nu are nici un fel de unitate; ci numai că unitatea ei de conştiinţă, în loc să fie de ordin sistematic, e de ordin problematic* (s.n.). Ceea ce uneşte tineretul şi-i dă forţă generatoare în societate nu e atât identitatea a ce crede, cât identitatea problemelor care i se pun, a felului de a le ataca, a maeştrilor şi a materialului la care se referă”[27].

Un ultim sens al termenului „generaţie” e cel **economic** (pe care Vulcănescu îl consideră mai degrabă o variantă a sensului sociologic), ce implică ideea că factorul esenţial, declanşator, care defineşte generaţia, încetează de a mai fi presupusul efect: unitatea sufletească, spirituală sau politică; factorul esenţial prin care se defineşte generaţia devine cauza presupusă a acestei unităţi sufleteşti sau de manifestare: felul şi gradul de participare a tineretului la munca socială[28].

O dată ilustrate aceste aspecte, Vulcănescu asamblează definiţia generaţiei ca pe un concept complex, sub următoarea formă: „O generaţie este o grupare socială bio-psiho-istorică, în care predomină oamenii de aceeaşi vârstă, care se manifestă simultan, spontan, cu conştiinţa solidarităţii lor de vârstă. Manifestările acestei grupări sunt condiţionate de faptul că membrii componenţi au participat la un anumit

[25] M. Vulcănescu, „O ideie”, în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie - 1 decembrie 1934, p. 4.
[26] *Ibidem*, p. 5
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.

eveniment istoric, a cărui influenţă au suferit-o în perioada lor de formaţie intelectuală – fapt ce face să predomine, în manifestările lor, preocupări de aceeaşi natură, precum şi o asemănare de material şi maeştri. Această predominare mai poate fi condiţionată şi de felul în care tineretul participă la activitatea colectivităţii şi de încadrarea sau neîncadrarea lui în ierarhia socială existentă”[29].

A doua parte a studiului lui Vulcănescu urmăreşte să aplice ideea de generaţie în societatea românească din vremea lui, analizând în special numita „tânăra generaţie românească” de după război, iar o a treia parte a studiului este dedicată diferitelor atitudini manifestate faţă de ideea tinerei generaţii, aşa cum apar ele în cultura românească interbelică.

Urmărind evoluţia generaţiilor în istoria modernă a României, Vulcănescu identifică, începând cu 1821 şi până în epoca sa o serie de şase generaţii: a premergătorilor (iniţiatorii prefacerilor sociale ale României moderne, influenţaţi cu precădere de Şcoala Ardeleană), paşoptistă (creatoarea României moderne), junimistă (către 1880, aristocrată, conservatoare, reacţionară; având corespondent în Ardeal generaţia memorandiştilor), cea socială (ridicată în Regat în jurul anului 1907; aflată sub influenţa gândirii ruseşti şi înregistrând curente de gândire divergente, între care sămănătorismul şi poporanismul), generaţia războiului şi generaţia tânără[30].

Generaţiile care îşi dau concursul în mediul social, cultural şi politic în perioada interbelică sunt ultimele două, asupra cărora vom reţine şi caracterizările oferite de Vulcănescu: generaţia care ia parte la Primul Război Mondial şi generaţia pe care Războiul i-a găsit adolescenţi[31].

În această ordine, cea de-a cincea generaţie enumerată de Vulcănescu în succesiunea anilor 1821 - 1930, generaţia formatorilor/profesorilor interbelici apare identificată cu o serie de epitete: generaţia „de foc” (după faptul istoric principal la care a luat parte), „generaţia Unirii” (după misiunea ei), „generaţia sacrificată”

[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, p. 5.
[31] *Ibidem*, p. 3.

(după situaţia ei în succesiunea generaţiilor) sau „generaţia *Gândirii*" (după organul principal de manifestare al „supravieţuitorilor" ei).

Reprezentată de nume ca: Nae Ionescu, Octavian Goga, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Pamfil Şeicaru, Cezar Petrescu, Emanoil Bucuţa, Tudor Vianu, Victor Ion Popa, Ion Marin Sadoveanu, Mihai Ralea, Camil Petrescu etc., aceasta e generaţia *Ideii Europene*, preocupată atât de autohtonism cât şi de universalitate[32], aşa cum arată şi dezbaterea de idei dintre „rivalele" *Gândirea* şi *Viaţa Românească*. Deşi Nae Ionescu caracteriza generaţia sa prin patru coordonate: realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism, Vulcănescu consideră aceste elemente mult prea specifice pentru a defini o generaţie caracterizată în primul rând „prin cele dintâi adaptări decente ale stilului occidental la viaţa românească şi prin cele dintâi încercări de exprimare universală a sufletului românesc"[33], unitare mai degrabă prin încercarea lor decât printr-o ideologie comună.

2. Tânăra generație interbelică

Imediat succesoare este generaţia tânără, care a cunoscut războiul în perioada adolescenţei. Din influenţa majoră a acestui fapt istoric asupra personalităţilor în formare a adolescenţilor de atunci, Vulcănescu va extrage – în concordanţă cu observaţia emisă de el anterior, conform căreia*: influenţa maximă a istoriei se simte în perioada adolescenţei* (s.n.) – împrejurările caracteristice care au contribuit la formaţia sufletească a tinerei generaţii, caracterele dominante ale manifestărilor acesteia, dar şi misiunea care îi este proprie[34].

Înainte de a caracteriza propriu-zis generaţia „tânără", Mircea Vulcănescu identifică circumstanţele care şi-au pus amprenta asupra formării ei, precum şi sursele de influenţă sau inspiraţie relevante pentru constituirea amprentei sale definitorii. Aici se înscrie în primul rând, în viziunea sa, influenţa majoră a războiului, care, surprinzând această generaţie în perioada ei de formare, i-a răsturnat criteriile, schimbându-i mentalitatea – pentru întâia dată, spune Vulcănescu, avem de-a face cu

---

[32] Aşa cum arată şi Keith HITCHINS, *op. cit*., passim.

[33] M. VULCĂNESCU, „O ideie", în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie - 1 decembrie 1934, p. 5.

[34] *Ibidem*, p. 6.

tineri, care, crescuţi în spiritul anumitor valori (respectul datorat vieţii omeneşti, libertatea), le-au văzut dezminţite de chiar cei care o formaseră în aceste valori. De aici rezultă scepticismul tinerilor asupra utilităţii şi eficienţei libertăţii ca valoare aplicată în societate, credinţa în legăturile omului cu grupul, dorinţa de experienţă proprie şi neintermediată[35].

Despre influenţa războiului asupra singularizarea structurii sufleteşti a tinerei generaţii aminteşte şi Mircea Eliade în 1927, scriind despre „liniile de orientare” din cadrul „itinerariului spiritual” al tineretului: „O generaţie - şi înţeleg, fireşte, elita – nu se singularizează decât cuprinsă fiind de o criză cu proporţii catastrofale. Cum a fost, de pildă, războiul. Generaţiile care suferă crize minore – o filozofie, o religie, o doctrină politică, o experienţă artistică – îşi păstrează extrema mobilitate”[36]. Unitatea de structură interioară a tinerilor, ar rezulta, aşadar, în primul rând din impactul major al războiului asupra adolescenţei lor.

O altă influenţă modelatoare ar proveni din partea a doi formatori de conştiinţe: Vasile Pârvan, de la care tinerii preiau şi învaţă „aspiraţia spre veşnicie, conştiinţa efemerităţii creaţiei omeneşti, eroismul icoanei umane, nostalgia spiritualităţii şi pesimismul eroic”[37] şi Nae Ionescu, generator al dorinţei de concret, al autenticităţii organice, experienţei şi încercării directe, alături de care ucenicii preiau şi scepticismul asupra demagogiei, dar şi idei provenite din filonul de gândire sintetizată de Nae Ionescu în termenii: „realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism”[38].

La formarea tinerei generaţii şi-ar aduce aportul însă şi influenţele externe de gândire, între care Vulcănescu aminteşte o perindare succesivă a influenţei misticismului orientalizant german, a misticismului rusesc din exil, a maurrasismului francez şi a neotomismului, a comunismului rusesc şi a marxismului german, a

---

[35] M. VULCĂNESCU, „O ideie”, în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie -1 decembrie 1934, p. 6.

[36] Mircea ELIADE, „Itinerariu spiritual: linii de orientare” în *Cuvântul*, an III, nr. 857, 6 septembrie 1927, p. 1.

[37] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.

[38] Gabriel STĂNESCU, *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi*, Edit. Criterion, 1998, p.430.

fascismului italian şi a naţional-socialismului german, sumă de influenţe, care, deşi contradictorie, poate fi regăsită, în întreg sau în parte, la oricare din exponenţii acestei tinere generaţii interbelice, într-o mai mică sau mai mare măsură[39].

Nu în ultimul rând, existenţa şi funcţionarea asociaţiilor de tineri în cadrul liceelor (între care Vulcănescu exemplifică: „Propăşirea" de la Liceul Matei Basarab, „Înfrăţirea românească" de la Liceul Şincai, „Vlăstarul" de la Liceul Spiru Haret, „Titu Maiorescu" de la Colegiul „Sfântul Sava") şi cercurile judeţene studenţeşti (cum ar fi „Gruparea intelectuală de studii politice" sau „Asecereul"[40]) ar fi favorizat întâlnirea tinerilor, punând primele baze de natură culturală a unităţii generaţiei lor, urmate fiind în ordinea politică de centrele studenţeşti, cu valoare de „matcă în care s-a făurit conştiinţa de sine a tinerei generaţii"[41]. Urmărind evoluţia tinerei generaţii, Vulcănescu distinge un moment pe care îl numeşte „spiritual" (1925-1929), marcat de îndrăzneală până la autodepăşire, entuziasm şi plinătate sufletească, în care tineretul se afirmă pe sine ca având şi trăind un moment hotărâtor în destinele româneşti[42] – moment a cărui reflectare literar-publicistică şi-ar găsi expresia în scrierile „Itinerariu spiritual" al lui Mircea Eliade şi „Manifestul crinului alb"[43] aparţinând lui Ion Nestor, Sorin Pavel, şi Petre Marcu-Balş[44], şi un moment „nespiritual", de nedumerire, înfrângere, în care tineretul se percepe şi se descoperă pe sine drept

---

[39] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.

[40] ASCR, sau Asociaţia Studenţilor Creştini Români, al cărui membru era şi Mircea Vulcănescu; între membrii săi, şi Paul Sterian (preşedinte), Anina Rădulescu-Pogoneanu etc.

[41] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.

[42] *Ibidem.*

[43] „Manifestul crinului alb", publicat în nr. 8-9/1928 al Revistei *Gândirea,* provoacă o reacţie publicistică largă, plasându-se în mijlocul unei dezbateri asupra generaţiei tinere, „prăpastiei" dintre tineret şi generaţia vârstnică, asupra criteriilor de delimitare între generaţii şi asupra trăsăturile specifice fiecăreia dintre generaţii – a se vedea, printre altele, articolul lui Nae IONESCU, „Între generaţii", apărut în *Cuvântul*, an IV, nr. 1247, 11 octombrie 1928, p. 1.

[44] Petre Marcu-Balş este pseudonimul lui Petre Pandrea (1904-1968), avocat, scriitor, umanist şi eseist care activează în perioada interbelică, de orientare politică şi ideologică fluctuantă şi controversată; a efectuat detenţie politică între anii 1948-1952 şi 1958-1964.

inutil, neîncadrat în societate, suferind decepţia prăbuşirii proprii imagini despre sine; expresia publicistică a acestui moment ar reprezenta-o ancheta ziarului „Vremea” din Crăciunul lui 1932, „Întoarcerea din Rai” (1934) a lui Mircea Eliade, „Nu” a lui Eugen Ionescu (1934), „Pe culmile disperării” a lui Emil Cioran (1934) [45]. Între cele două momente, menţionează Vulcănescu, s-ar interpune momentul de constatare a divergenţelor de gândire şi orientare existente în cadrul generaţiei tinere, exprimat în ancheta revistei *Tiparniţa literară*[46].

Vom trece, sumar, în revistă, aceste „momente” de afirmare ale generaţiei tinere, pentru a contura percepţia de sine a tinerei generaţii interbelice. Să începe, aşadar, cu „programul” ideatic al lui Mircea Eliade. În serialul său de doisprezece articole, el începe prin a menţiona scopul scriiturii sale, „publicarea câtorva note, sau observaţii, sau reflecţii, sau monoloage asupra generaţiei noastre”[47] asumându-şi responsabilitatea emiterii acestora din postura sa de exponent al generaţiei puse sub lupă. Căci cine are dreptul de a obiectiva, analiza şi formula concluzii asupra vieţii lăuntrice a acestei noi generații? „Numai NOI avem acest drept”, spune Eliade, „şi anume NOI vom izbuti să ajungem la rezultate concrete şi fecunde. Ce pot şti ceilalţi despre sufletele noastre, despre durerile şi nădejdea noastră?”[48].

Din primele sale rânduri, el afirma conştiinţa necesităţii legăturilor sufleteşti între cei care împărtăşesc aceleaşi idealuri şi gânduri de generaţie: „Cum vom putea rămâne inconştienţi asupra posibilităţilor noastre, lăsându-ne târâţi de viaţă, creând în voia sorţii, fără să ştim unul de altul, fără să ne căutăm, fără să ne înţelegem, fără să ne strângem rândurile?”, precum şi autocunoaşterea, introspecţia şi

[45] M. VULCĂNESCU, „O ideie”, în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie - 1 decembrie 1934, p. 6.

[46] Apărută în numărul din 30 noiembrie 1928 al revistei *Tiparniţa literară*, ancheta alcătuită de Petre Comarnescu poartă numele de „Noua spiritualitate”, și se compune dintr-o suită de întrebări care ating problema tinerei generații. Pe rând, reprezentanți ai tinerei generații vor răspunde, prin paginile diferitelor periodice: *Cuvântul, Vremea, Dreapta* etc.) la provocarea lansată de Comarnescu.

[47] Mircea ELIADE, „Itinerariu spiritual: linii de orientare” în *Cuvântul,* an III, nr. 857, 6 septembrie 1927, p. 1.

[48] *Ibidem.*

cercetarea adâncimilor sufleteşti înţeleasă ca o datorie de ordin moral faţă de valorile reprezentative de generaţie: „Datoria noastră, a celor mai tineri, e de a ne trudi să pătrundem cât mai adânc în suflete. Astfel vom afla sămânţa rodnică a noastră. Din neliniştea şi dorurile şi preocupările noastre – vom cunoaşte valorile reprezentative pe care noi suntem datori să le apărăm şi să le impunem[49].

Aceste elemente: „neliniştea, dorurile şi preocupările" comune sunt printre cele care dau unitatea acestei tinerei generaţii, eterogene în poziţiile sale ideatice, în orientările sale spirituale sau ideologice. Aceeaşi idee o regăsim şi la Mircea Vulcănescu câţiva ani mai târziu, anume: planul pe care se realizează unitatea unei generaţii e unitatea de problematică, unitatea de interes dominant[50].

Parcurgând acest „itinerariu spiritual" prin treptele propuse de Mircea Eliade, surprindem o critică a diletantismului[51], afirmând nemulţumirea faţă de ariditatea muncii ştiinţifice[52], profeţind experienţa ca modalitate de cunoaştere nemijlocită în vederea achiziţionării culturii ca rod şi comuniune (prin identitatea experienţei)[53], încheind prin a identifica cultura cu experienţele[54] creatoare de valori, de sinteze inedite, „bogate în resurse vitale", dar „disciplinate de un maestru, de o carte, de o şcoală"[55].

Apoi, urmărim treptele care proclamă insuficienţa literaturii – aruncarea ei în secundar, nepracticarea ei pentru sine însăşi ci înzestrarea ei cu un scop, acela de „concretizare a experienţelor; literatura ca afirmare de poziţii spirituale"[56] trecând prin teozofie şi misticism şi interogându-se asupra soluţiilor spirituale ale lui Luther sau Ignaţiu de Loyola, spre a ajunge, în cele din urmă, la izvorul Ortodoxiei. Întrucât „sensul cel mai

---

[49] *Ibidem*.

[50] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 5.

[51] Mircea ELIADE, „Itinerariu spiritual: critica diletantismului" în *Cuvântul*, an III, nr. 860, 9 septembrie 1927, p. 1-2; şi „Către un nou diletantism" în *Cuvântul*, an III, nr. 861, 11 septembrie 1927, p. 1-2.

[52] *Idem*, „Intre catedră și laborator", în *Cuvântul*, an III, nr. 867, 16 septembrie 1927, pp.1-2.

[53] *Idem*, „Experiențele" în *Cuvântul*, an III, nr. 874, 23 septembrie 1927, p. 1-2.

[54] *Idem*, „Cultura" în *Cuvântul*, an III, nr. 885, 4 octombrie 1927, p. 1-2.

[55] *Ibidem*.

[56] IDEM, „Itinerariu spiritual: Insuficiența literaturii" în ***Cuvântul***, an III, nr. 885, 4 octombrie 1927, p. 1-2.

rodnic, mai desfătător, mai alinător de însetări metafizice – e cel luminat în suflete de experienţa creştină. Deoarece preţuirea vieţii nu o face traiul bun, nici ştiinţa omenească, ci valoarea pe care omul şi-o dă sieşi, lumii şi existenţei – siguranţa şi seninătatea creştinismului, absenţa disperării sunt comori după care sufletele jinduiesc”[57].

Concluzionând, Eliade crede şi speră deopotrivă: „nu se poate ca un suflet de elită să nu ajungă la creştinism când va fi încercat de experienţe. Noi nu socotim această ajungere ca o refugiere într-un port pe vreme de furtună sau ca o renunţare la luptă. Ci ca o iluminare lăuntrică, împlinită necesar de funcţionarea conştiinţei pe toate planurile”[58].

„Manifestul Crinului Alb” (1928) semnat de Sorin Pavel, Ion Nestor şi Petre Marcu-Balş se prezintă ca o afirmare a generaţiei tinere în raport de critică cu generaţia „bătrânilor” („o generaţie lipsită de credinţă şi de elan creator”[59]) reproşându-i acesteia „lipsa de gânduri”, împrumuturile[60].

Grupul „Crinului Alb” se opune tuturor acestor atitudini şi valori vechi „oferind puritatea valorilor maxime şi a misterului, îndrumând la creaţie şi elan prin complectitudinism (sic!), la rectitudine prin cultul Statului şi prin *predominarea marilor interese colective faţă de cele individuale* (s.n.)”[61].

Se delimitează, astfel, primele indicii asupra percepţiei despre sine a tinerei generaţii interbelice: dorinţa de autenticitate, glorificarea trăirii şi experienţei, proclamarea spiritualităţii[62].

Ancheta ziarului „Vremea” destinată tinerei generaţii şi desfăşurată de Crăciunul anului 1932 aborda probleme ca: tendinţele tinerei generaţii, caracteristicile tinerei generaţii româneşti (situaţia, psihologia şi manifestările ei), doctrinele economice ale „tinerii generaţiuni”, „chemarea” tinerei generaţii, şomajul în rândurile tinerei

[57] IDEM, „Itinerariu spiritual: Final” în *Cuvântul,* nr. 928, 16 noiembrie 1927, p. 2.
[58] *Ibidem*.
[59] Sorin PAVEL, Ion NESTOR, Petre Marcu-BALȘ, „Manifestul crinului alb” , *Gândirea*, an VIII, nr. 8-9, septembrie 1928, disponibil la http://www.presalocala.com/2012/03/11/manifestul-crinului-alb/ (accesat la 25.06.2016).
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] „Spiritualitate” este un alt concept vehiculat amplu în presa interbelică, aşa cum indică Vulcănescu în articolul dedicat acestui concept: M. VULCĂNESCU, „O idee” în *Criterion*, an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 3.

generaţii, în articole semnate de tineri autori ca şi Mircea Eliade, Petru Comarnescu, Mircea Durma, C.A. Donescu, Pompiliu Constantinescu[63]. La întrebarea redacției: „Ce credeţi despre tânăra generaţie?" răspund – din partea „bătrânei" generaţii - Nae Ionescu, Stelian Popescu[64], Emanoil Socor[65], Pamfil Şeicaru[66], Octav Onicescu, Eugen Lovinescu, Constantin Rădulescu-Motru, dr. V. Trifu[67].

Pornind de la manifestările culturale, sociale, politice şi chiar economice ale tinerei generaţii, Mircea Vulcănescu remarca predominanţa câtorva caractere specifice, anume: *setea de experienţă* (voinţa de încercare directă, cu ispita inevitabilă a aventurii), *autenticitatea* – asociată cu înlăturarea oricărei constrângeri exterioare ce nu corespunde unui resort interior, „dinlăuntru", *spiritualitatea* – nevoia absolutului, voinţa de autodepăşire, nostalgia şi cerinţa veşniciei, dorul de veşnicie şi în, cele din urmă, *tragismul existenţei*, tensiunea dramatică izvorâtă din antinomiile autorealizare – autodepăşire, echilibrul static spiritual interior – dinamica vieţii cotidiene exterioare, dorinţa anarhică de libertate – nevoia imperioasă a disciplinei severe[68].

Momentul „nespiritual" al tinerei generaţii, marcat de apariţia, în 1934, a romanului „Întoarcerea din rai" (Mircea Eliade), şi al volumelor „Nu" (Eugen Ionescu), şi „Pe culmile disperării" (Emil Cioran) era o expresie a deziluziei şi prăbuşirii sufleteşti a tinerilor care nu-şi găsiseră rostul în societatea românească interbelică.

Constatarea lucidă a tragismului existenţei lor îi duce pe tinerii noii generaţii uneori la negativism, alteori la disperare. Mircea Vulcănescu constată: „ca să scape din disperare, unii se aruncă orbeşte în acţiune, pe când alţii îşi proclamă cu patos disperarea căutând in exprimare, o linişte, o adormire. Alţii răspund acestei constatări cu o mişcare de refuz, de înăbuşire voită a lucidităţii. E soluţia pesimismului eroic recomandată de unii. Alţii îşi propun să-şi reconstituie armatura interioara a sufletului printr-un act gratuit, prin aderarea voită la o

[63] ***„Tânăra generaţie, problematica ei, caractere şi năzuinţi" în *Vremea*, 25 decembrie 1932, p. 4-7.
[64] Directorul din acea vreme al ziarului *Universul*.
[65] Directorul din acea vreme al ziarelor *Adevărul* şi *Dimineaţa*.
[66] Directorul din acea vreme al ziarului *Curentul*.
[67] *** „Ce credeţi despre tânăra generaţie?" în *Vremea*, 25 decembrie 1932, p. 8-9.
[68] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.

anumită ideologie definită. Alţii proclamă nevoia unei resemnări în istorie, a unei renunţări la universalitate. Alţii cer, mai precis, o acţiune hotărâtă şi fără iluzii. Alţii cred că antinomia e inevitabilă şi necesară pentru zămislirea omului nou. Alţii nu văd altă soluţie decât rugăciunea. În sfârşit, alţii încearcă să realizeze un echilibru intelectual al acestor divergenţe”[69].

Aceste atitudini diferite fac ca aşa-zisa unitate a generaţiei să se pulverizeze, astfel încât Vulcănescu delimitează trei categorii de curente în care se concretizează replicile celor din generaţia tânără la problemele cu care se confruntă: spirituale, politice şi cele vizând atitudinea generală faţă de istorie şi viaţă socială[70]. În privinţa relaţiei dintre spiritual şi politic, tineretul intelectual interbelic s-ar împărţi, conform lui Vulcănescu, în trei grupuri care practică: a) izolarea, retragerea în turnul de fildeş, refuzul preocupărilor politice şi sociale; b) activismul prin disperare[71]; c) istorismul prin resemnare[72].

---

[69] M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.

[70] *Ibidem*.

[71] Vulcănescu a tratat această problemă într-o conferinţă cu titlul *Tendinţele tinerei generaţii în domeniul social şi economic*, subintitulată *Activismul prin disperare*. Susţinută la 20 februarie 1934, într-un ciclu organizat de Uniunea Intelectualilor Români, a fost publicată, alături de conferinţa lui Mihail Manoilescu pe aceeaşi temă în broşura *Tendinţele tinerei generaţii*, Bucureşti, 1934, p. 4-23.

[72] Subiectul a fost abordat de Vulcănescu în conferinţa Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generaţii, conferinţă susţinută în ciclul „asupra orientării tinerei generaţii, organizat de Asociaţia *Criterion* la Academia Comercială, la începutul anului 1933”. Publicată în *Dreapta*, an II, nr. 8, 26 martie 1933, p. 2. Preluăm de aici definiţia acordată de Vulcănescu „istorismului prin resemnare”: „Istorismul resemnării, mai exact, istorismul prin resemnare, e atitudinea acelora dintre tineri, care, deşi recunosc primatul valorilor spirituale şi caracterul derivat al preocupărilor politice, în ordinea absolută; totuşi – luând act de faptul că împrejurările nu îngăduie omului să se smulgă din mediul din care face parte, şi să-şi încerce mântuirea singur, în universalitate -, în loc să opună acestui mediu o negare, se afundă-n el, solidarizându-se cu împrejurările în care se dezvoltă şi, luând asupra lor păcatele şi deficienţa lui, încearcă – în sfera lor modestă de acţiune – o operaţie de îndreptare, cu conştiinţa că, procedând aşa, fac, în fond, un sacrificiu; dar, în acelaşi timp, cu conştiinţa că orice atitudine este şi inelegantă, şi zadarnică”.

În domeniul spiritual, sunt identificate patru grupe aproximative (cu limitele aferente clasificărilor), anume: a) misticismul ortodox, b) umanismul neoclasic, c) agonia, d) negativismul[73].

O primă categorie ai cărei exponenţi sunt Nae Ionescu şi Nichifor Crainic a rămas favorabilă unei spiritualităţi înţelese în sens tradiţionalist şi ortodox, ca viaţă duhovnicească; „publiciştii din această categorie admit viaţa interioară şi cultura numai ca realităţi ce trebuie depăşite (trepte), ca mijloace de spiritualizare, sau ca forme de spiritualizat. În măsura însă, în care aceste forme se impun ca finalităţi distincte şi stătătoare de ele însele, viaţa interioară se vădeşte acestor publicişti, zadarnică şi sterilă, iar valorile culturale le apar relative, anarhice, trecătoare şi fictive. Ca atare, li se opun"[74]; aici sunt incluşi şi Paul Costin Deleanu, G. Racoveanu, Paul Sterian, Sandu Tudor şi însuşi Vulcănescu, cu menţiunea că aceşti publicişti îşi definesc în timp şi poziţiile politice, în majoritate de dreapta.

O a doua categorie ar fi constituită de grupurile care pun accentul pe a doua accepţie, culturală, a cuvântului, iar aici Vulcănescu efectuează o distincţie între trei sau patru varietăţi principale, deosebite după sfera grupurilor pe care se sprijină: acestea ar fi marxismul (care pune accentul pe clasă), naţionalismul integral (care pune accentul pe neam), umanismul neoclasic (care pune accentul pe om în genere) şi spiritualismul (pune accentul pe absolut)[75].

Primul grup se plasează, după opinia lui Vulcănescu, în vecinătatea imediată a materialismului dialectic marxist, patronat de umaniştii – nemarxişti – Mihai Ralea şi George Călinescu, atât prin „convertirea la stânga a unora din foştii promotori ai înnoirii interioare (Petre Pandrea, N. Tatu), cât şi prin intrarea în publicistică a altora formaţi (…) în disciplina marxistă: A. Adania, Ştefan Beldie, Anton Dumitrescu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, A. Sahia, A. Şerbulescu"[76].

Ca afilieri ideologice şi nominale, cel de-al doilea grup constituie „naţionalismul integral generat din doctrina lui N. Iorga şi A.C. Cuza şi

---

[73] Primele trei atitudini spirituale sunt tratate mai pe larg în articolul dedicat termenului „spiritualitate": M. VULCĂNESCU, „O ideie" în *Criterion*, an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 3-4.

[74] *Ibidem*, p. 3.

[75] *Ibidem*.

[76] *Ibidem*.

dezvoltat mai departe de Codreanu, Goga, Manoilescu şi Şeicaru", cuprinzându-i pe mai tinerii D.C. Amzăr, Vasile Băncilă, I. Belgea, Ernest Bernea, Anton Golopenţia, Mihail Polihroniade.

Al treilea grup, în care predominant este sensul cultural al termenului, e constituit de cei „care cred în idealul cultural neoclasic, umanist, universalist, echilibrat şi spiritualist"[77]: Dan Botta, Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian şi Constantin Noica.

O a patra variaţie ar reprezenta-o cei care „pornind de la înţelegerea culturală a spiritualităţii, nu se mulţumesc cu această viziune umanistă a ei, ci îi caută o întregire în planul divin, dincolo însă de orice doctrină religioasă cristalizată istoric: Lucian Blaga şi Stelian Mateescu"[78].

În sfârşit, cea din urmă categorie semnalată de Vulcănescu o constituie cei care, „în frunte cu Mircea Eliade, oscilează în căutarea unei spiritualităţi noi, revoluţionare, de tip interior şi cultural, dar cu vădite predilecţii interioare, simultan opusă intransigenţei dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naţionaliste şi caracterului rotund şi definit al neoclasicismului", spiritualitatea lor agonică fiind caracterizată de „luciditatea, negaţia şi tragicul unei îndoieli care se vrea depăşită în recunoaşterea unui om nou, care încă nu se arată"[79] şi este reprezentată de Emil Cioran, I. Dobridor, Eugen Ionescu, Petru Manoliu.

În privinţa domeniului politic propriu-zis, Vulcănescu notează atracţia exercitată în perioada respectivă – pusă în legătură cu fenomenul neîncadrării sociale a tinerilor intelectuali – a curentelor extreme: naţionalismul integral, de diferite nuanţe, care „a strâns în jurul lui majoritatea maselor tineretului studenţesc românesc" şi comunismul marxist, care „a strâns în jurul lui mai ales tineretul etero-etnic"[80]. Pe lângă aceste tendinţe extreme, Vulcănescu mai amintea totuşi şi o reapariţie a tendinţelor spre o politică de centru a tineretului, carac-

[77] *Ibidem*, p. 4.
[78] *Ibidem*.
[79] *Ibidem*.
[80] M. VULCĂNESCU, „O ideie" în *Criterion*, an I, nr. 3-4, 15 noiembrie – 1 decembrie 1934, p. 6.

terizată prin „apariţia conştiinţei de generaţie în tineretul partidelor politice zise de guvernământ”[81].

Manuscrisul studiului Mircea Vulcănescu mai cuprinde o serie de adnotări şi precizări[82], dintre care amintim o „dare de seamă” asupra tinerei generaţii, aşa cum se prezenta ea din punct de vedere al activităţii culturale; această clasificare îşi dovedeşte importanţa pentru cercetătorul istoriei culturale a României interbelice din două motive: unul, pentru că plasează cu precizie creatorul (de artă, literatură etc.) în domeniul lui aferent, şi în al doilea rând pentru că îmbogăţeşte cu o serie de nume peisajul lumii culturale interbelice[83].

---

[81] *Ibidem.*

[82] Aşa cum arată Marin DIACONU în *Note. Comentarii. Variante la Mircea Vulcănescu, Opere. I*, p. 1216-1222.

[83] Astfel, între reprezentanţii tinerei generaţii în spaţiul culturii, Mircea Vulcănescu îi situează pe următorii: a) în *poezie* pe: Dan Botta, Eugen Jebeleanu, Cicerone Theodorescu, Simion Stolnicu, N. Crevedia, Sandu Tudor, Paul Sterian, Ilarie Voronca, Horia Stamatu, Andrei Tudor, Emil Gulian, Victor Stoe, Dragoş Vrânceanu, Zaharia Stancu, Vl. Cavarnali, Stephan Roll, Saşa Pană, Geo Bogza, Barbu Brezianu etc.; b) în *proză,* pe: Mircea Eliade, Mihail Sebastian, George Mihail Zamfirescu, Sergiu Dan, Anton Holban, Romulus Dianu, Ion Călugăru, Mihail Celarianu etc.; c) în *critica literară,* pe : Șerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu, Ion Cantacuzino, Eugen Ionescu, Octav Şuluţiu, Mihail Ilovici etc.; d) în *eseistică,* pe: Mircea Eliade, Stelian Mateescu, Paul Sterian, Dan Botta, Petru Manoliu, Petre Pandrea, Petru Comarnescu, Ion Cantacuzino, Al. Dima, Emil Cioran, Eugen Ionescu, V. Lovinescu, N. Tatu, Mihail Ilovici, Ilariu Dobridor, Arşavir Acterian, Paul Costin Deleanu etc.; e) în *filosofie*, pe: Ionel Gherea, C. Floru, N. Bagdasar, V. Băncilă, Traian Herseni, H. H. Stahl, Al. Posescu, M. Uţă, D. C. Amzăr, Oscar Lemnaru, Tudoran, Nicolae Mărgineanu, Mircea Nicolescu etc.; f) în *economie,* pe: Mircea Durma, D. Iordan, Eugen Demetrescu, Alexandru Neagu, Florin Zaharia, Ştefan Beldie, I. Caranfil, Paul Sterian, P. H. Suciu, C. Pândele, P. Cotaru, N. N. Leon, Florin Manoliu, I. Dimitriuc, Alexandru Tomoroveanu, V. Scărlătescu, C. Angelescu, N. Pătraşcu, Al. Hallunga, C. Patin, I. Christoveanu, I. Veverca, N. Crişan, Constant Ionescu etc.; g) în *gândirea politică,* pe: Mihail Polihroniade, Petre Pandrea, Nicolae Roşu, Toma Vlădescu, R. Hillard, Alexandru-Christian Tell, Mircea Grigorescu, Andrei Şerbulescu etc.; h) în *ştiinţe*, pe: Sabba S. Ștefănescu, P. Sergescu, Miron Nicolescu, I. Ciorănescu, Nicolae Georgescu - Roegen, Radu Codreanu, I. Proca, Şerban Coculescu (Pius Servien) etc.; i) în *critica de artă*, pe: Aurel Broşteanu, Ionel Jianu, Petru Comarnescu, Dan Botta etc.; j) în *muzică*, pe: Th. Rogalsky, M. Mihalovici, V. Gheorghiu; k) în *arhitectură*, pe: Marcel Iancu, O. Doicescu, T. Evolceanu; l) în *sculptură*, pe: Mac Constantinescu, C. Baraschi, Borgo-Prund; m) în *coregrafie,* pe: Floria Capsali,

O specificitate a analizei lui Mircea Vulcănescu asupra generaţiei sale este misiunea pe care i-o identifică acesteia. Dacă ideea unei meniri, unui destin creator al generaţiei apărea şi la Eliade, în *Itinerariul spiritual* din 1927[84], Vulcănescu avansează până la a identifica el însuşi această menire.

Reamintim că momentul redactării articolului lui Vulcănescu este toamna 1934, după destrămarea Asociaţiei Criterion (despre care vom vorbi mai pe larg în capitolul următor), acea perioadă „nespirituală" în care tineretul se află dezamăgit de imposibilitatea sa de neîncadrare socială[85]. Din 1933 o parte din intelectualii generaţiei Criterion aderaseră la Mişcarea legionară (Mihail Polihroniade, Al.- Chr. Tell). Anul 1934 este marcat şi de apariţia publicistică a „Întoarcerii din Rai" (Eliade), „Nu" (Ionescu) şi „Pe culmile disperării", expresie literară a dezamăgirii tineretului care îşi afirmase entuziast intrarea pe scena istoriei în anii 1927-1928.

Aşadar, în această vreme a dezamăgirii şi căutării, Vulcănescu identifică misiunea tinerei generaţii interbelice, o misiune care „izvorăşte din momentul istoric al societăţii româneşti" şi care se prezintă, triptic, în următoarea formă: „a) să asigure unitatea sufletească a românilor, uniţi politiceşte prin sacrificiul generaţiei de foc. *Să şteargă deosebirile regionale în măsura în care înseamnă altceva decât nuanţarea unui aceluiaşi suflet naţional*" (s.n.); „b) să exprime în forme universale acest suflet românesc; c) *pregătirea pentru ceasurile grele care pot veni*[86]; la care adaugă o a patra dimensiune: „d) pentru unii[87], această generaţie mai are o misiune universală: aceea de a pregăti ivirea *omului nou* (s.n.), de a se integra

---

Gabriel Negri; n) *în. pictură,* pe: Marcel Iancu, M. H. Maxy, soţii Daniel, Micaela Eleutheriade, Margareta Sterian, Soroceanu, P. Iorgulescu-Yor, H. Catargi, Ionescu-Sin, Papatriandafil, soţii Miracovici, Cornel Mihăilescu, Magda Iorga, Marcela Cordescu, A. Demian, Ioana Basarab, Pierre Grant, [Geo] Zlotescu etc.", Mircea VULCĂNESCU, *Opere. I.*, p. 1221-1222.

[84] M. ELIADE, *op. cit*., passim.

[85] O referinţă grăitoare o constituie articolele despre starea financiară a generaţiei tinere: Mircea ELIADE, „Diurnele generaţiei tinere" în *Vremea*, an X, nr. 440, 7 iunie 1936, p. 2.

[86] Subliniem această idee întrucât ea se regăseşte şi în alte articole sau conferinţe ale lui Vulcănescu, şi este relevantă pentru analiza noastră asupra orientării sale axiologice.

[87] Evident, face referire la ideile mişcării de extremă dreapta.

în ritmul creaţiei universale omeneşti şi de a contribui la pregătirea omului de mâine, către care se îndreaptă nădejdea şi eforturile întregii creaţii omeneşti”[88].

Aşadar, tânăra generaţie, dezamăgită, se refugiază în diferite abordări ale propriei sorţi, iar răspunsurile ei vor varia: de la resemnare până la activism, de la pasivitate până la auto-înzestrarea cu o misiune salvatoare, urmând a propovădui un misionarism mesianic adresat întregii Românii năpăstuite.

Soarta lui Mircea Vulcănescu se leagă de cea a generaţiei sale; chiar dacă el va opune activismului disperat al legionarilor un istorism al resemnării[89], atitudinea lui va rămâne constantă în limitele acelui „naţionalism luminat” în termenii cărui se va autodefini mai târziu[90].

Concluzii

Parcursul biografic al Mircea Vulcănescu ne înfățișează un personaj deosebit de interesant, care a traversat parcursul formativ al educației interbelice, a slujit România interbelică și cea din vremea războiului din poziția unui înalt funcționar, fiind condamnat la închisoare și având să sfârșească în penitenciarul de la Aiud printr-o moarte devenită simbol. Prezența lui Vulcănescu în dezbaterile culturale importante ale generației sale – tânăra generație interbelică, generația „27” - și perspectiva sa originală asupra dinamicii intelectuale și ideologice a acestei perioade recomandă explorarea publicisticii sale asupra acestor probleme. În articolul nostru ne-am aplecat asupra conceptului de „generație”, așa cum e propus de Vulcănescu, precum și asupra analizei sale lucide asupra orientărilor culturale, etice și ideologice ale colegilor săi de generație.

---

88 M. VULCĂNESCU, *art. cit.*, p. 6.
89 IDEM, „Istorismul prin resemnare…”, în *Dreapta*, an II, nr. 8, 26 martie 1933, p. 2.
90 IDEM, *Ultimul cuvânt*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1992, passim.

Referințe bibliografice

Periodice:

1. *Cuvântul*
2. *Gândirea*
3. *Criterion*
4. *Vremea*
5. *Credinţa*
6. *Floarea de foc*
7. *Memoria*
8. *Viaţa românească*
9. *Prezentul*

Lucrări secundare:

1. ACTERIAN, Arşavir, *Intelectualitatea interbelică între ortodoxie şi tradiţionalism*, Bucureşti, Edit. Vremea, 2008.
2. BĂNICĂ, Mirel, *Biserica Ortodoxă Română, stat și societate în anii '30*, Iași, Edit. Polirom, 2007.
3. COMARNESCU, Petre, *Jurnal. 1931-1937*, Iaşi, Edit. Institutul European, 1994.
4. DIACONU, Marin, *Mircea Vulcănescu: profil spiritual*, București, Edit. Eminescu, 2001.
5. ELIADE, Mircea, *Memorii. Vol. I, II. Bucureşti*, Edit. Humanitas, 1991.
6. IDEM, *Memorii (1907-1960)*, ediţia a II-a revăzută şi indice de Mircea Handoca, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1997.
7. FAY, Ştefan J., *Sokrateion: Mărturie despre Mircea Vulcănescu*, ed. a II-a, București, Edit. Humanitas, 1998.
8. HITCHINS, Keith, *România. 1866-1947*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1998.
9. SEBASTIAN, Mihail, *Jurnal: 1935-1944*, prefaţă şi note de Leon Volovici, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1996.
10. VULCĂNESCU, Mircea, *Cuvinte pentru fratele rămas departe: conferințe la radio 1930-1940*, București, Casa Radio, 2004.
11. IDEM, *Spre un nou medievalism economic: scrieri economice, București*, Editura Compania, 2009.
12. IDEM, *Bunul Dumnezeu cotidian: studii despre religie*, București, Editura Humanitas, 2004.
13. IDEM, *Conjuncturi internaționale: cronici externe: 1935*, București, Editura Crater.

14. IDEM, *De la Nae Ionescu la Criterion*, București, Editura Humanitas, 2003.
15. IDEM, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991.
16. IDEM, *Logos şi eros*, Bucureşti, Editura Paideia, 1991.
17. IDEM, *Nae Ionescu: așa cum l-am cunoscut*, București, Editura Humanitas, 1992.
18. IDEM, *Opere, 2 vol.*, București, Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă: Univers Enciclopedic, 2005.
19. IDEM, *Posibilităţile filosofiei creştine*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.
20. IDEM, *Scrieri din diaspora*, ediție îngrijită, note și comentarii de Nicolae Cușa, Constanţa, Editura Europolis, 1991.
21. IDEM, *Tânăra generație: Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, București, Editura Compania, 2004.

LISTA AUTORILOR

1. **ALBU, Alin:** preot, lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante:** *Studii de istorie bisericească cu privire la Alba Iulia medievală*, Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2017; **Contact**: alma_deian@yahoo.com.

2. **CARP, Radu:** prof. univ. dr., Directorul Școlii Doctorale din cadrul Departamentului de Științe Politice, Universitatea din București; **Titlul unei lucrări relevante:** *Dumnezeu la Bruxelles. Religia în spațiul public european* (*God in Brussels. Religion in the European public space*), Cluj-Napoca, Edit. Eikon, 2009; **Contact**: radu.carp@fspub.unibuc.ro

3. **CHERRY, Mark J.:** PhD, The Dr. Patricia A. Hayes Professor in Applied Ethics, Professor and Chair, Department of Philosophy St. Edward’s University Austin, Texas. **Titlul unei lucrări relevante:** *Sex, Family, and the Culture Wars*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2016; **Contact**: markc@stedwards.edu.

4. **CIUCĂ**, **Valerius M.:** prof. univ. dr., Facultatea de Drept, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. **Titlul unei lucrări relevante**: *Drept roman. Lecțiuni*, vol. I-II, Iași, Edit. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014; **Contact:** valerius_m_ciuca@yahoo.com.

5. **CRIȘAN, Andrei Ovidiu:** doctor în istoria și filosofia religiilor. **Titlul unei lucrări relevante:** „Scurt istoric al relației dintre globalizare și religie în mileniul marilor descoperiri geografice”, în *Teologie şi spiritualitate euharistică în preocupările misionare actuale*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2014, p. 133-143; **Contact**: andrei_ovi_crisan@yahoo.com.

6. **DASCĂLU, Daniel:** Preot, profesor doctor, Seminarul Teologic Liceal Ortodox „Sf. Gheorghe" Botoșani, Romania;
Contact: danieldascalu@yahoo.com.

7. **DELKESKAMP-HAYES, Corinna:** Director of European Programs, International Studies in Philosophy and Medicine, Freigericht, Germany, and Editor of the „Christian Bioethics" Journal. **Titlul unei lucrări relevante:** "Challenges of Darkness: The Image of Christ as the "least of His brethren" and the Idol of Social Justice", in the *16th International Symposium of Science, Theology and Arts*, Alba Iulia, 2017;
Contact: corinna.delkeskamp-hayes@gmx.de.

8. **DÎRLĂU, Andrei:** Scriitor, doctor în teologie (disciplina Istoria și filosofia religiilor). **Titlul unei lucrări relevante:** *China harului. Religiile Chinei și creștinismul: o incursiune interculturală, istorică și hermeneutică*, cuv. înainte: pr.prof.dr. Emil Jurcan, Editura Anastasia, Bucureşti, 2018, 728 p.;
Contact: andrei.dir@gmail.com.

9. **FLOREA, Ştefan**: preot, prof. univ. dr., Facultatea de Teologie şi Ştiinţele Educaţiei, Universitatea „Valahia" din Târgovişte. **Titlul unei lucrări relevante:** *Dezvoltare teologică a Tradiţiei*, ediţia a II-a, Târgovişte, Edit. Bibliotheca, 2016;
Contact: pr_floreastefan@yahoo.com.

10. **GEORGIU, Gurie:** episcop al Episcopiei Ortodoxe a Devei și Hunedoarei, prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante**: *II dramma dell'Europa odierna, «stanca» metafisicamente. Il "metabolismo" del terorismo e delle sette nella visione di Massimo Introvigne*, Stockholm, Felicitas Publishing House – Deva, Edit. Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2014;
Contact: secretariat@episcopiadevei.ro

11. **HÄMMERLI, Capodistrias:** PhD Candidate, Department of Theology, University of Fribourg, Switzerland. **Titlul unei lucrări relevante:** „The Mission of the Church in the west", in the *14th International Symposium of Science, Theology and Arts*, Alba Iulia, 2015;
Contact: pater.capodistrias@gmail.com.

12. **ILTIS, Ana S.:** PhD, Professor of Philosophy and Director, Center for Bioethics, Health and Society, Wake Forest University Winston-Salem, North Carolina, USA. **Titlul unei lucrări relevante:** "Ethical issues in pediatric VCA", Current Transplantation Reports, 2017, https://doi.org/10.1007/s40472-017-0170-9;
Contact: Iltisas@ wfu.edu.

13. **IVANOVICI, Daniela-Luminița:** doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. **Titlul unei lucrări relevante**: „Women`s role in Eastern Orthodox Church. The issue of female deaconate", în *Altarul Banatului*, nr. 4-5, 2016, p. 50-75;
Contact: ivanoviciluminita@gmail.com.

14. **JURCAN, Emil:** preot, prof. univ. dr. habil., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. Titlul unei lucrări relevante: *Lumea religioasă contemporană. Evoluţie şi problematizare*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2004;
Contact: ejurcan@gmail.com.

15. **MUREȘAN, Radu Petre:** preot, conf. univ. dr., Departamentul Teologie Sistematică, Practică şi Artă Sacră, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", Universitatea Bucure București. **Titlul unei lucrări relevante:** *Alternative spirituale în România. Secolul XXI – perspectiva ortodoxă*, Sibiu, Edit. Agnos, 2011;
Contact: radupetremuresan@gmail.com.

16. **OANCEA, Dorin:** preot, prof. univ. dr., Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu. Preocupările sale s-au concentrat în mod deosebit asupra *Teologiei Religiilor* şi asupra unor aspecte diferite ale dialogurilor ecumenice în care a reprezentat Biserica Ortodoxă Română. Mai multe studii le-a dedicat Preotului Profesor Dumitru Stăniloae în calitatea acestuia de filosof al religiei;
Contact: oancead@yahoo.com

17. **OPRIŞ, Monica:** doctor în ştiinţele educaţiei, profesor la Seminarul Teologic „Sfântul Simion Ştefan" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante**: *Paideia creştină şi educaţia azi*, Bucureşti, Edit. Eikon, 2017;
Contact: dorin_monica@yahoo.com.

18. **OPRIŞ, Dorin:** pr., conf. univ. dr., Facultatea de Drept şi Ştiinţe Sociale, Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante**: Sebastian Şebu, Monica Opriş, Dorin Opriş, *Metodica predării religiei*, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2017;
Contact: dorin_monica@yahoo.com.

19. **UNGUREANU, Ionel:** arhid., conf. univ. dr., Facultatea de Teologie, Universitatea din Craiova. **Titlul unei lucrări relevante**: *Personalizarea socialului*, Iași, Edit. Doxologia, 2011: *Persoană și ethos*, Iași, Edit. Doxologia, 2013. *Înțelegere teologică a realității economice*, Craiova, Edit. Mitropolia Olteniei, 2016;
Contact: ionelungureanu_ro@yahoo.com.

20. **URSU, Ioana-Zoia:** Drd., Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. **Titlul unei lucrări relevante:** "Narrativity and Legitimation in the Discourse of the Communist Archives: Analysing the Files of 'The Burning Bush' Organization" in *History of Communism in Europe*, no. 5/2014, Zetabooks, 2015; **Contact**: ioana_ursu@hotmail.com.

21. **URSU, Dragoș-Dumitru**: Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. **Titlul unei lucrări relevante:** "Reeducare şi viaţă cotidiană în penitenciarul Aiud", in Lucian M. Jinga/ Ştefan Bosomitu (eds.), *Între transformare şi adaptare. Aspecte ale cotidianului în regimul comunist din România* – Annuary of the Institute for the Investigation of Communist Crimes and Memory of the Romanian Exile, Volume VIII/2013;
Contact: dragos.ursu@hotmail.com.

22. **VESA, Benedict (Valentin):** arhim., lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. **Titlul unei lucrări relevante**: „Joseph Hazzaya and the Spiritual Itinerary", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Ortodoxa*, nr. 63, 2017, p. 105-118;
Contact: benedict.vesa@gmail.com.

CUPRINS

(Vol. 2)




ISBN 978-606-37-0350-8